

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE PSICOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**La comunicación humana : introducción metodológica al
problema de la comunicación interpersonal**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Urbano Alonso del Campo

DIRECTOR:

José Todolí Duque

Madrid, 2015

Urbano Alonso del Campo

TP
1981
018



X-53-023440-2

LA COMUNICACION HUMANA.

Introducción histórico metodológica al problema de la comunicación interpersonal.

Departamento de Psicología Experimental
Sección de Psicología
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1980



© Urbano Alonso del Campo
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1980
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-43153-1980

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

LA COMUNICACION HUMANA

- Introducción histórico-metodológica al problema
de la comunicación interpersonal -

Tesis para el grado de Doctor en Psicología

Urbano ALONSO DEL CAMPO

Director : Prof. Dr. D. JOSE TODOLI

MADRID - 1.979

	<u>PAGINA</u>
PROLOGO	4-5
INTRODUCCION GENERAL	6-33
PRIMERA PARTE : CONSIDERACION HISTORICA	
Introducción	34-40
CAPITULO PRIMERO : El problema de la comunicación a - partir de la conciencia	
1.- R. Descartes.-	42-49
2.- G. Leibniz.-	49-57
3.- J.G.Fichte.-	57-65
4.- E. Husserl.-	66-104
CAPITULO SEGUNDO : El problema de la comunicación a - partir de las estructuras existen- ciales	105-108
1.- M. Heidegger.-	108-119
2.- J.P. Sartre.-	119-126
3.- G. Marcel.-	127-135
4.- M. Jaspers.-	136-175
5.- E. Levinas.-	176-194
CAPITULO TERCERO : El problema de la comunicación a - partir de la fundamentación óntico- ontológica.	
1.- El sujeto real de la comunicación	197-216
2.- Inmanencia y abertura de los sujetos	216-234
3.- Comunicabilidad de los sujetos	235-254
SEGUNDA PARTE : CONSIDERACION TEORICA .	
Introducción	256-258
CAPITULO PRIMERO : El hecho de la comunicación humana	

LAGINA

1.- La génesis de la comunicación :

a) Referencia a los datos :

1.- Fase prelingüística.-	262-268
2.- Fase locutoria.-	268-270
3.- Fase personal.-	271-275

b) La relación con el otro más allá del dato en sí :

1.- Planteamiento del problema en la psicología - tradicional.-	276-278
2.- Planteamiento del problema desde la perspec- tiva fenomenológica.-	279-284
3.- La percepción del propio cuerpo y la percep- ción del otro; relaciones psicogenéticas	285-291

2.- Comunicación animal y comunicación humana	292-302
3.- Comunidad social y comunicación	302-311
4.- Sujeto individual y comunicación	311-323

CAPITULO SEGUNDO : El análisis fenomenológico de la comu-
nicación humana.

1.- La presencia del "otro".-	325-338
2.- La constitución del "nosotros".-	338-354
3.- La palabra humana.-	354-375
4.- La comunicación.-	376-397

CONCLUSION GENERAL	398-408
--------------------------	---------

BIBLIOGRAFIA	409-428
--------------------	---------

P R O L O G O
=====

Presentamos en este trabajo la primera parte del proyectado estudio sobre la comunicación interpersonal, en un intento de acercamiento metodológico e histórico al problema.

Queremos poner de relieve el alcance concreto de nuestro estudio haciendo éncapié en su carácter limitado y restringido, pues sin ello no sería explicable su contenido. Queremos situarnos en un marco de referencia concreto, desde el cual sea posible, en sucesivas investigaciones, ampliar el tema desde otras perspectivas y desde situaciones existenciales más específicas y particulares, desde la investigación clínica y experimental y a partir de una metodología positiva. De hecho, ya hemos iniciado en nuestro Departamento de Psicología de la Universidad de Granada, estos trabajos de investigación, a niveles infantiles y adultos, en relación con los problemas de la efectividad y la maduración personal del individuo. De todas formas, creemos absolutamente necesario presentar previamente una bases metodológicas y de enmarque histórico para el estudio de los contenidos y de los posibles logros experimentales.

El hecho de dejar marginados ó sólo inicialmente aludidos, otros aspectos fundamentales y que muchos pueden considerar primordiales, no suponen, por nuestra parte, negación o infravaloración alguna.

Tampoco es nuestro intento dar una "explicación" en el sentido más riguroso del término, de la comunicación interpersonal. Simplemente pretendemos aportar unas líneas-marco que contribuyan a un acercamiento a la comprensión del problema.

Dividimos nuestro estudio en dos partes fundamentales: la primera, de carácter eminentemente histórico; la segunda, analítico-interpretativa. Cada una de las partes y apartados pretende delimitar, lo más justamente posible, el problema y su alcance concreto. En su contexto se explica porqué y con qué criterios hemos llevado a cabo esa selección de autores, dentro de la perspectiva histórica que conlleva el trabajo. No creemos necesario esbozarlo aquí pues sería repetir lo que aclaramos en la Introducción General y en la breve introducción a cada uno de los apartados.

Queremos testimoniar nuestro agradecimiento a los profesores J. NUTTIN, A. VERGOTE y A. DONDEYNE, de la Universidad de Lovaina por sus sugerencias y primeros alientos en iniciar y proseguir esta investigación cuya primera parte es el trabajo que presentamos. Así mismo queremos expresar nuestro reconocimiento por las valiosas clarificaciones recibidas, al profesor A. de WAELEHENS. Igualmente a los profesores A. CAMPANILE y G. JONA, profesores de psicología y psicopatología respectivamente, en las Universidades de Palermo y Roma.

El profesor D. José TODOLI, director de la tesis, por su generosa y benévola aceptación, positivo estímulo y precisas orientaciones que han hecho posible la presentación de este trabajo, reciba de mí la expresión de sincera gratitud y cordial reconocimiento.

Urbano Alonso del Campo

INTRODUCCION GENERAL

1.- El problema de la comunicación ha adquirido tal complejidad en el pensamiento contemporáneo, especialmente en los últimos treinta años, que su estudio ha dado origen a diferentes ciencias específicas. No se trata, por tanto, de un desarrollo homogéneo de los contenidos de la comunicación que situarían el problema en unas dimensiones de mayor amplitud y cualificación comprensiva, sino de un desarrollo heterogéneo del que se derivan nuevas formas cualitativas específicas, dando lugar a relaciones interdisciplinarias complejas y variadas. Este camino está iniciado, en el que se ofrecen esperanzadoras investigaciones en los años venideros.

La teoría de la comunicación está en íntima relación con las ciencias más variadas : el análisis matemático y la informática, la teoría de los sistemas que permite axiomatizar las propiedades formales de los mismos, la cibernética o teoría de los sistemas controlados, fundada en la comunicación y el feed-back, la teoría del automatismo y la biología molecular, la teoría de la decisión o teoría matemática de la elección racional entre alternativas, - hasta derivar estos problemas a la teoría de los juegos, tal como la propusieron ya en el año 1.947 Von Newman y Morgenstern.

La teoría de la comunicación sitúa hoy su problemática en una perspectiva realmente nueva y original en relación con el futuro del hombre y del mundo.

Recientemente se están haciendo esfuerzos considerables por llegar a la sistematización de una psicología de la comunicación humana, tanto en cuanto a la especificación de su objeto como en lo referente a la metodología (cfr. entre otros, y en quien se encontrará una amplia bibliografía : Juan MAYOR SANCHEZ. "Hacia una psicología de la comunicación humana", Boletín Informativo. Fundación Juan March, n. 83, junio 1979, pp. 3-18; "Psicología de la comunicación", Departamento de Psicología General. Universidad Complutense de Madrid, 1977).

La evolución de su estudio se debe al desarrollo y a los condicionamientos epistemológicos de esta disciplina.

No nace la psicología de la comunicación -aún no podemos decir que está suficientemente clarificada como ciencia, al no estar plenamente definidos sus objetivos y métodos- como un desgajamiento de la misma psicología, debido a una progresiva especialización de sus contenidos temáticos; se configura inicialmente como un campo interdisciplinario, especialmente relacionado con la psicología y con la teoría de la comunicación.

La psicología de la comunicación ha prestado a la ciencia de la conducta el interés de ésta por la comunicación: incluso, en algunos casos, como el de la psicología social o clínica, como un proceso central de la misma.

La ciencia de la comunicación se ha centrado cada vez más sobre los aspectos conductuales y psicológicos, poniendo de relieve lo comunicacional de la conducta, entre cuyos contenidos estaría el de la comunicación interpersonal.

En lo relativo a la estructura y modelo psicológico de la comunicación, se ha pasado del estudio de los elementos básicos y las fases del proceso comunicativo, de su consideración como cadena de estímulos y respuestas y los aspectos técnicos e instrumentales del proceso, al interés por el procesamiento de la información y las implicaciones significativas de la situación comunicativa que afectan a los sujetos.

Entre los supuestos de esta comunicación se han destacado el estudio de la conducta como base de toda comunicación; la dependencia de la comunicación respecto a los procesos conductuales (aprendizaje, emoción, motivación, procesos cognitivos, estructura y dinámica de la personalidad...) y la interacción entre los sujetos de la comunicación.

Al hablar de las funciones de la comunicación se han destacado el desarrollo y facilitación de los procesos mentales; la regulación de la conducta, que, a su vez, condiciona la comunicación; la adaptación al medio, especialmente al medio so-

ciocultural, en cuyo marco se ha dado particular importancia a los condicionamientos socioculturales que posibilitan la plenitud comunicativa, estudiados, sobre todo, en relación con el lenguaje, los procesos de interacción comunicativa, la comunicación en grupos y la comunicación de masas. A su vez, han tenido una decisiva importancia los estudios que ponen de relieve la fuerte conexión que existe entre procesos comunicativos y conducta.

Por lo que se refiere a la incidencia del problema de la comunicación y la personalidad, una de las hipótesis generales más fructíferas es la que establece una fuerte correlación entre los niveles de logro de la comunicación y el ajuste de la personalidad.

El desarrollo pues, del estudio de la comunicación, ha dado lugar a una diversificación de las modalidades de la comunicación, entre las que merece destacar, además de la animal y la lingüística, la no verbal, la intrapersonal, la interpersonal, la comunicación en pequeños grupos y la comunicación de masas.

Toda esta evolución ha planteado recientemente, el problema de la posibilidad de una psicología de la comunicación independiente, hacia cuyo intento se orientarían los esfuerzos por precisar adecuadamente su propio objeto, métodos y fines.

Aún cuando esta cuestión no esté plenamente dilucidada, es cierto que lo que aparece con claridad hoy día es que conducta y comunicación tienen una real interdependencia y que las posibilidades de esta interrelación se reducen fundamentalmente, a estos tres niveles: la comunicación como determinante de la conducta (conducta comunicativa); lo comunicacional como marco para la conducta (lo informacional de la conducta) y la mutua interacción entre comunicación y conducta.

Dentro de los posibles campos de trabajo, hemos elegido el de la comunicación interpersonal, en una línea muy concreta por otra parte, aún siendo conscientes de su enorme complejidad por incidir en ella aspectos muy variados y complejos.

La justificación de los objetivos y metodología de nuestro trabajo creemos puede quedar mejor clarificando a partir de los estudios más recientes sobre las relaciones entre conducta y comunicación. Anteriormente ya hicimos alusión a la evolución que ha experimentado modernamente, el problema de la comunicación - en psicología.

Aceptando lo positivo que tiene el estudio de la comunicación como determinante de la conducta, o la necesaria información que se precisa en toda conducta para entenderla en sus justos medios, lo más razonable parece ser -al especificar el objeto de la psicología de la comunicación- el resultado de la inserción conceptual entre conducta y comunicación, lo que implicaría el estudio de la conducta comunicativa y la comunicación conductual; es decir, la perspectiva conductual de toda conducta, la influencia que la comunicación puede tener sobre otros procesos conductuales y la de éstos sobre la comunicación.

Lo que parece claro es que el objeto de la psicología de la comunicación viene dado por la inserción de estos dos procesos : la conducta y la comunicación; es decir, por la repercusión de los procesos comunicativos en la conducta y por la dimensión conductual de la comunicación (cfr. J. Mayor Sánchez, - "Psicología de la Comunicación". Departamento de Psicología General. Universidad Complutense de Madrid. 1977. pp. 3-4; "Hacia una Psicología de la Comunicación humana". Boletín Informativo. Fundación Juan March. n. 83, junio, 1979, pp- 14-15).

El objeto de la psicología de la comunicación quedaría representado por esta estructura : sujeto comunicante-intercambio intencional significativo-sujeto receptor.

Este objeto puede ser estudiado en un sentido amplio, haciendo referencia a lo que es común a toda comunicación, desta-

cando más claramente lo específico de la comunicación humana, considerando la comunicación artificial o animal como etapas auxiliares. Este es, fundamentalmente, nuestro planteamiento en el presente trabajo. Y consideramos legítimo este planteamiento en la perspectiva de una psicología científica, intentando evitar el reduccionismo de una psicología reflexológica o conductista rigurosa, por considerar que este planteamiento se sitúa dentro de la evolución más seria y objetiva que se viene haciendo del problema de la conducta. (Véase como enfoques ejemplares : N. Yela Granizo : "La estructura de la conducta. Estímulo, situación y conciencia", Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1974; L. Canestrelli y otros : "La conducta". Proteo, Buenos Aires, 1979; L. Canestrelli : "La psicología, ciencia de la conducta", pp. 11-20; P. Fraisse : "La evolución de la noción de conducta", pp. 21-34, R. Zazzo : "Conciencia y conducta", pp. 75-93).

Esta evolución es paralela a una serie de hechos que se observan en la psicología actual : el cambio del paradigma conductista por el cognitivo; el desplazamiento que se está realizando desde el marco de las ciencias de la naturaleza al de las ciencias sociales; el esfuerzo por hacer compatible el rigor metodológico de la ciencia positiva por la nueva temática que propone una psicología humanista en sentido amplio, etc.

Este cambio de perspectiva no supone en modo alguno, rechazar lo valioso del conductismo, la adscripción de la psicología a las ciencias de la naturaleza y al método positivo, sino abrir nuevas perspectivas e incluso poner el énfasis en aquel objetivo que es precisamente, lo más específicamente humano.

El desarrollo de ciertas áreas en la psicología de hoy, - descuidadas o proscritas en anteriores décadas, como la psicología

gía cognitiva, la conciencia, el mundo del simbolismo, la interacción con los otros, la vida dotada de sentido, etc..., manifiestan esta misma tendencia.

Las propias ciencias de la comunicación han sufrido y están sufriendo una evolución parecida. Al principio se puso el acento del estudio de la comunicación en la transmisión informativa de un mecanismo a otro, o a toda respuesta discriminatoria a un estímulo; posteriormente, el centro de interés, desde la perspectiva psicológica, se sitúa en torno a la problemática y peculiaridades de la comunicación humana. Prueba de ello es el incremento que, en el tema de la comunicación están teniendo la semiótica y la lingüística, la sociología y la antropología, la psicología social y la psicología clínica, etc., así como el acentuado interés en el estudio de la vivencia subjetiva de la propia conducta y del mundo en torno, el que el sujeto sea capaz de volver sobre sí mismo, el poner de manifiesto la significación de la conciencia, el estudio de la reflexividad que permite integrar un texto en su contexto, dotarlo de significación y constituir al sujeto de la comunicación en cuanto tal.

Podemos afirmar que hoy día, el verdadero centro de atención de la psicología de la comunicación actual es algo específicamente humano cuya estructura la integrarían estos elementos: una situación; una actividad mediadora, intencional y caracterizada por su ilimitada productividad; una conciencia reflexiva - que permita dotar a la conducta y a la comunicación de significado, al mismo tiempo que contribuye a la propia constitución - del sujeto.

Si quisiéramos dejar constancia desde el principio que el objeto de nuestro trabajo no quiere ser una supervivencia de enfoques individualistas transnochados e inoperantes, sino que se sitúa en la línea psicológica de una relación personalizada dentro

de una estrategia de comunicación en y para la comunidad. Se trata de buscar el encuentro personal en y con el otro.

El nacimiento de la conciencia "ecológica" abre nuevas perspectivas a la comprensión de esta relación interpersonal.

Sabemos que la realización del hombre no se lleva a cabo en un sistema cerrado intra o interindividual, pues nuestro mundo está - ampliado por unos sistemas de entorno que han sufrido una permanente modificación desde el mecanismo del siglo XIX, anclado en un - concepto estático del mundo y del entorno. Aceptar lo personal, - con detrimento de lo social, es algo inadmisibile hoy día. El medio "ecológico", el "entorno" no es sólo una relación con lo natural - sino con todo lo "social" en su compleja evolución permanente que el hombre va realizando como ser personal. El medio ecológico y la comunicación humana presentan unas coordenadas realmente nuevas y origináles con los planteamientos que se derivan de las relaciones interdisciplinarias de las ciencias.

Lo "artificial" no es el único ni siquiera el fundamental de estos aspectos. El hombre puede inventar medios para satisfacer - sus necesidades porque está dotado de imaginación. La vida humana, afirma Aranguren, en una "obra de imaginación" (1) ; y lo que el hombre se imagina no son simplemente los "medios" para satisfacer unas necesidades "dadas", sino los "fines" mismos, como afirma - Thayer, es decir, otras "necesidades" como el bienestar y el tema mismo de la vida inventada y recreada. La creatividad, la tecnología, la contracultura, son polarizaciones significativas de esta - dinámica divergente y convergente. El hombre, pues, tiende a dejar se de su entorno físico, interponiendo un entorno "comunicacional" (Thayer), es decir, algo muy complejo de "realidades comunicacionales" en las cuales vive y, en cuya aparición, la imaginación y - el simbolismo entran plenamente como elementos esenciales y necesarios (2) .

(1) Cfr. J.L. ARANGUREN, Ecología y comunicación en el pensamiento de Ortega y Casset, SISTEMA, 1 (1.973), 54-55).-

(2) Cfr. J.L. ARANGUREN, ib.

2.- La comunicación y, por tanto, la incomunicación, siguen siendo un problema de plena actualidad y urgente preocupación. Muchos factores, a nivel psicológico, contribuyen a suscitar este interés por el estudio de la comunicación interpersonal, pero, tal vez ninguno como la progresiva masificación y deshumanización que se advierte en la llamada "sociedad industrial". Escritores, sociólogos, psicólogos, filósofos... vienen llamando la atención sobre el peligro - que entraña esta sociedad industrializada y consumista para el futuro del hombre.

Vaciada la comunicación de su profundo sentido humano, la persona no puede expresar aquello que le es más propio y sustantivo e, inversamente, la decadencia de la persona arrastra consigo la decadencia de las relaciones verdaderamente humanas (3).

La comunicación y la incomunicación, más esta última, son hechos de evidencia. Por propia experiencia constatamos que se sitúa en nuestra vida diaria y afecta profundamente a nuestro psiquismo, aunque por singular paradoja, nos resulte difícil explicarla cuando tratamos de analizarla.

Todo hombre "sabe" algo acerca de la comunicación. Las repetidas experiencias le dan suficiente conciencia de las dificultades y riesgos que muchas formas de comunicación llevan consigo, sea en el darlas, sea en el recibirlas; de la inadecuación de las palabras, - en ciertas circunstancias, para expresar ideas, sentimientos o deseos; de las "barreras" que establece una incomunicación manifiesta o larvada; de las dificultades, en fin, que encierra el encuentro - cordial con el otro.

... Libertad, símbolos y comunicación, SISTEMA, 8 (1.975), 5-14

El profesor J.L. PINILLOS, ha insistido en la necesidad de entender los procesos psíquicos superiores como variables abiertas en orden a comprender al hombre (cfr. Principios de Psicología, ed. Alianza, Madrid, 1.975, cap. 6; así mismo : Los fundamentos cognoscitivos de la Personalidad, en Actas del II Congreso de Psicología, Madrid, 1.967.

(3) Recientemente el profesor PINILLOS nos ha ofrecido profundas - sugerencias en su obra "Psicopatología de la vida urbana", ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1.977.

No se trata de una simple constatación de hechos, sino de encontrar su significación. La reflexión y la vivencia de la comunicación o el aislamiento de la incomunicación, nos acercan a la complejidad de lo que aparecía simple, y nos llevan a la búsqueda de unos principios metodológicos que guíen la investigación en este terreno psicológico. La reflexión sobre las constataciones empíricas y la significación que de estos comportamientos se deriva, nos acercan a la verdadera realidad y nos ayudan a "entender" el fenómeno, a lograr un tipo de saber diverso del común, a descubrir una problemática y a captarlo en sus valores inteligibles y explicativos.

3.- El vocablo "comunicación" adquiere hoy un uso amplísimo y sirve para designar fenómenos dispares, vinculados entre sí por analogías más o menos profundas.

En un sentido general es equivalente a "propagación" y como tal incluye una relación de causa a efecto entre dos o más términos del cual uno es efector y el otro paciente. Así se habla de comunicación biológica (herencia psico-somática, enfermedades, etc.), de comunicación física (del calor, movimiento, etc.), y aún de comunicación metafísica (del ser o existencia).

En un sentido más restringido es equivalente a "participación social" y como tal incluye las acciones humanas tendientes a formar una comunidad sea de derechos y deberes, sea de bienes materiales o espirituales. Así se habla de comunicación jurídica (leyes y preceptos), de comunicación cultural (lengua, tradiciones, formas de vida, etc.), de comunicación social (de las personas y grupos sociales).

En un sentido estricto es equivalente a "manifestación" y como tal incluye la expresión y descubrimiento de algo que de suyo es oculto y que el agente hace patente por un acto significativo. De este modo se habla de comunicación artística (en la obra de arte), de comunicación afectivo-emocional (sonrojo, temblor, rigidez corpórea, etc.) y de comunicación parapsicológica (telepatía, hipnotismo, etc.)

Por último en un sentido estrictísimo para designar toda acción humana que tiende libre y conscientemente a hacer partícipes a otros seres humanos, mediante signos convencionales, de un determinado contenido de conciencia (informaciones, conocimientos, dudas, sentimientos, voliciones, etc.). Dentro de esta definición adquieren su puesto, los sentidos derivados que adquiere la palabra sustantivada y que designa tanto el "medio" (los medios de comunicaciones = las comunicaciones) y el producto (el comunicado = la comunicación). Así mismo quedan incluidos, como las especies dentro del género, la realidad expresada por los verbos : conversar, dialogar, informar, discutir, aconsejar, mandar, enseñar, intimar, mentir y similares, en cuanto indican un tipo de relaciones interpersonales fácilmente discernibles y constatables (4).

El fenómeno de la comunicación así caracterizado atrae desde un siglo y cada vez con mayor intensidad, la atención de estudiosos y pensadores, como nunca en el pasado. Nuestra sociedad industrial y cosmopolita, con su ritmo de vida y su apertura en todas las dimensiones, plantea problemas prácticos y teóricos muy complejos, - además de provocar en el hombre un sentimiento de socialización y de soledad simultáneamente. De allí que la comunicación pueda plantearse como un problema práctico, como un problema científico y como un problema filosófico.

4.- La enorme complejidad y dinamismo de la sociedad industrial - ha incitado a técnicos y tecnólogos a "racionalizar" al máximo las comunicaciones. Esta racionalización implica al menos dos cosas : eficacia y rendimiento. Una empresa moderna requiere que ideas y ordenes sean clara y eficientemente comunicadas, tanto en el plano de la programación como en el de la ejecución; una promoción educativa a nivel de masas exige medios y métodos por los que reglas y conocimientos sean eficazmente transmitidos; las in-

(4) Cf. J. CASARES, Diccionario ideológico de la lengua española, G. Gili S.A., Barcelona 1.943, 2a ed., en los vocablos "comunicación" y "comunicar", 3a parte, y en las palabras conexas elencadas en la 2a parte bajo el verbo "conversar". Idem en la -- Enciclopedia Espasa.

formaciones o noticias demandadas por vastos sectores de la población o por sus dirigentes, reclaman no sólo prontitud en su difusión, sino también un lenguaje apropiado y una selección en orden a su interés o necesidad. Aún en un terreno que hasta hace poco se dejaba librado a la improvisación y fantasía, se va abriendo camino una refinada técnica; en el coloquio psicológico y psiquiátrico, en el diálogo político o ideológico, en las entrevistas comerciales o periodísticas, en las relaciones públicas y aún en el aprendizaje y enseñanza se utilizan esquemas de trabajo y máquinas especiales - que ahorran tiempo y ganan en eficiencia.

EL PROBLEMA PRACTICO de la comunicación consiste pues en una - recepción exacta y eficiente del "mensaje" y para solucionarlo se debe echar mano a las investigaciones de sociólogos, psicólogos, lingüistas, etc., así como cálculos matemáticos y medios técnicos. Tres aspectos fundamentales interesan al técnico y al tecnólogo de la comunicación: a) el aspecto estrictamente técnico (¿con qué precisión los símbolos pueden ser transmitidos?), b) el aspecto semántico (¿cómo vehicular las significaciones deseadas?), c) el aspecto de eficacia (¿cómo hacer que esta significación opere el efecto deseado?) (5).

a) Para la solución del primer problema se utiliza preferentemente el método analítico-matemático de la estructura material del mensaje, siguiendo las líneas trazadas por Cl. Shannon y W. Weaver (6).

(5) Cf. MASSIS J.L., "Communication", en Methodes actuelles de direction des entreprises, c. 7; cf. et COSNIER J., "Dialogue : systèmes de signalisation, symboles et informations", en Le Dialogue, pp. 39-56.

(NB. Todas las referencias de las publicaciones citadas -salvo excepciones comprensibles- están señaladas en la Sección Bibliográfica. Las siglas empleadas para designar las revistas son - las propuestas por el "Repertoire Bibliographique" de la Revue de Philosophie de Louvain).

(6) El procedimiento de SHANNON (cfr. Shannon, C.E. y WEAVER, W., The Mathematical Theory of Communication. Univ. Illinois Press, 1.949) ha sido criticado en sus aplicaciones al aprendizaje de los seres vivos, ya que los medios de tipo informativo se fundan únicamente en el sistema de probabilidades objetivas, dejando al margen el contenido de los sistemas subjetivos de -

Tales estructuras son denominadas "información", que viene definida como "medida cuantitativa del grado de orden que reina en un sistema" y más comprensivamente como "aquello que reduce la incertidumbre" (G. Miller). Tomando como "unidad de información" aquello - que disminuye en la mitad el número de posibilidades de elección, - tenemos que en el grado en que se acrecienta su "despliegue en cadena", la libertad de elección decrece y con ello su valor informativo, ya que al disminuir sus posibilidades aumenta su probabilidad.

Como se ve, los signos que componen un mensaje no adquieren valor por su significación sino primariamente por su probabilidad dentro de un orden o sistema (lengua o código) determinado, en base a lo cual puede quedar sujeto a estadística. La necesaria "redundancia" para la inteligibilidad, así como la eliminación de "ruidos" o alteraciones físicas siempre probables, entran naturalmente dentro de la dinámica operacional matemática, que es resuelta con la ayuda de las teorías y técnicas cibernéticas.

b) Si bien una precisión en la recepción de los "soportes" materiales del mensaje es imprescindible, el éxito de una comunicación depende de la seguridad en que la significación del mensaje sea correctamente captada. El agente en efecto, puede "decir" una cosa y el receptor "entender" otra, aún cuando la percepción material sea igual. La comprensión del mensaje depende de muchos factores, de los cuales he aquí los principales : semejanzas en el "campo de comprensión" de ambos comunicantes (culturales, psicológicos, etc.), la utilización y el alcance real del canal medio o instrumento por el que la comunicación^{se} efectúa (visuales, acústicos, -

... evaluación e interpretación, en razón de lo cual unas mismas - unidades de comunicación son esenciales para unos e irrelevantes para otros (cfr. LEBOVIC, K.N., Information processing in the nervous system, Springer verlag, 1.969).

PPAFFELHUBER, E. (cfr. Learning and information Theory, en - CONRAD, M. y MAGAR, M.E., The Physical Principles of Neuronal - and Organismic Behavior, Gordon and Breach Science Publishers, 1.973), ha puesto de manifiesto cómo uno de los problemas de la teoría de la información en relación con el aprendizaje estriba en incorporar los parámetros subjetivos que fundamentan la realidad psicológica en este problema, sin los cuales no sería posible tratar el problema fuera de un contexto puramente mecanicista.

impulsos eléctricos, etc.), la cabal distinción entre los "hechos" y las "opiniones", el grado de abstracción de los símbolos utilizados, la complejidad por fin, de las frases utilizadas.

Una orden impartida desde lo alto en la empresa industrial o en el ejército puede ser modificada sucesivamente, sin la menor intención, hasta llegar a destino totalmente cambiada; una información suministrada por un agente perteneciente a otra cultura o situación del receptor, puede ser "interpretada" por éste conforme a sus módulos usuales de pensamiento o mejor "comportamiento"; una opinión sumamente matizada puede ser "recibida" como un hecho o con distorsiones significativas, etc. (7).

c) El tercer problema es en realidad el más importante y en cierta manera el que exige la solución de los anteriores y es la eficacia del mensaje en el receptor. Cuando más directa, tanto más eficaz; si los canales son numerosos, la eficacia peligra o por lo menos disminuye. Se entiende por eficacia la "aceptación" - por parte del destinatario del mensaje recibido. La aceptación es un fenómeno psicológico que depende en parte de los deseos y necesidades (besoins) del destinatario y en parte de su libertad, que si bien opera en base a motivos aceptables, escapa a toda previsión en términos absolutos. No obstante, como toda persona está inclinada a aceptar aquello que entra en algún modo dentro de su "cuadro de referencias", está inclinada a aceptar lo que no produce conflictos graves con sus propias convicciones y objetivos. Generalmente esta "zona de aceptación" es lo suficientemente amplia como para que el mensaje pueda al menos interesarle, máxime cuando forma parte de un equipo de trabajo o de un grupo social determinado.

Como vemos, los problemas de la comunicación en el orden práctico están mirados desde el receptor y el destinatario último, o sea, desde el "campo responsivo" (Ch. Morris), quedando para otras

(7) De todos es conocido en Psicología, el fenómeno de la deformación de los contenidos a través de la comunicación, bien por un proceso de emisión de detalles o simplificación de contenidos y estructuras, bien por un proceso proyectivo en relación con los intereses de los sujetos que deforman la realidad hasta darle un nuevo contenido.

técnicas la emisión misma del mensaje, que análogamente podría recibir un tratamiento similar. En este caso se considera al "evento" de cualquier naturaleza que sea como el emiteⁿte y el agente de la comunicación como el receptor, respondiendo el primer problema a una justa codificación, el segundo a una correcta elaboración semántica y el tercero a una captación objetiva y fiel (8).

5.- Desde otro ángulo, la comunicación puede ser encarada como PROBLEMA CIENTIFICO. Interesa a varias ramas de las Ciencias Sociales cuales son la Antropología Cultural, la Psicología Social y la Sociología. La aplicación de diferentes criterios epistemológicos en el quehacer científico y la diversidad de vocabulario hacen difícil trazar un panorama del estado actual de las investigaciones científicas en lo que hace a la comunicación humana así como valorar sus adquisiciones.

No obstante, creemos que los interrogantes más elementales se mueven en tres direcciones : a) problema de formalización (¿cuál debe ser el punto de partida?), b) problema de metodología (¿cuál es el "modelo" más apto?), c) el problema del objeto o campo de investigación (¿qué área es la propia para cada disciplina y qué orden reina entre ellas?) (9).

a) La primera cuestión se refiere a la formalización o "imposición" del tema en su globalidad, tanto más difícil cuanto la comunicación no es un fenómeno simple sino complejo, ya que incluye los fenómenos de emisión y recepción, de lenguaje y significación de modalidades y motivaciones, todos ellos íntimamente ligados.

Tomando como centro de interés el "signo", las posibilidades de investigación son las que Ch. Morris denomina "semiótica" y que abraza el estudio del signo en su estructura lingüística (sintaxis), del

(8) Cf. R. TITONE, Psicolinguistica oggi, pp. 32-36.

(9) Cf. T. TENTORI, Antropologia culturale, pp. 5-8

signo en su referencia a la realidad (semántica) y del signo en su valor usual (pragmática) (10). En un campo más estricto, la moderna "lingüística" inaugurada por F. de Saussure y perfeccionada por las escuelas americanas y europeas, distingue dos elementos dispares en el lenguaje, irreductibles a común denominador, cuyos ejes son la simultaneidad (aspecto sincrónico) y sucesión (aspecto diacrónico), basados a su vez en la distinción entre lenguaje, lengua y palabra.

"En el análisis científico del lenguaje no nos ocupamos de las diferencias individuales sino que estudiamos un hecho social que sigue reglas generales, independientes del individuo que habla. Sin ellas el lenguaje no podría cumplir con su cometido principal, no podría ser empleado como medio de comunicación entre los miembros de una comunidad lingüística" (11).

Pero como en todo hecho social puede estudiarse su estructura actual y su génesis histórica y siendo ambos aspectos irreductibles a una sola disciplina, la cruz de la lingüística es partir de la dimensión sincrónica o de la dimensión diacrónica, reeditando lo que sucede en la física moderna con respecto a la fijación espacio-temporal del electrón (12).

Si en cambio se centra el interés en los "comunicantes" para desde allí visualizar el resto, las posibilidades se mueven dentro de la psicología, preferentemente dentro de la psicología social. De este modo lo que más interesa es descubrir y captar los mecanismos psicológicos por los que el agente comunicativo motiva sus acciones, elabora los signos, expresa los contenidos de conciencia, -

(10) En Segno, linguaggio, comportamento, cap. VIII y passim.

(11) CASSIRER E., Antropologia Filosofica, p. 185.

(12) Cf. TITONE, o.c., pp. 14-32 que contiene un buen resumen de los principales trabajos de la lingüística moderna y una amplia bibliografía. Cf. et CASSIRER, o.c., cap. 8, 2a. parte.

eto. y el sujeto receptor de la comunicación percibe dichos signos, capta las intensiones, integra las experiencias ajenas, etc. Los aspectos de creatividad y de inercia, las fases genéticas y estructurales de la comunicación como fenómeno típicamente humano, las constantes y las variables de tal fenómeno conforme a la diversidad de tipos individuales o colectivos, en una palabra, los "comportamientos" de los sujetos que se comunican ofrecen para el psicólogo el punto de partida natural de la investigación (13).

La tercera posibilidad es encarar la comunicación como "un conjunto" o totalidad, a partir del cual se delimitan los términos esenciales y sus relaciones recíprocas, teniendo cuidado de caracterizar debidamente el fenómeno y sus componentes sin fáciles reducciones a fenómenos análogos. En tal dirección se mueve la psicolingüística, cuya impostación parece ofrecer mayores garantías de éxito y objetividad, en lo que se refiere al problema que nos ocupa.

La confluencia de la psicología y la lingüística en el estudio de la "unidad de comunicación" está atestiguado por los diversos aspectos que se estudian: psicolingüística sincrónica a nivel microestructural y macroestructural, psicolingüística secuencial y psicolingüística diacrónica, poniendo siempre en relación el momento psicológico y el momento lingüístico que determinan el hecho comunicativo - (14).

b) Otro problema, tal vez de mayor importancia que el anterior, es el de la metodología que debe adoptarse para el estudio integral de la comunicación humana. Entendemos por "metodología" el camino concreto y seguro que debe recorrerse para obtener los resultados apetecidos, que en la ciencia no puede ser otro que la elucidación del fenómeno en términos de objetividad y validez para todos.

Si la comunicación es un hecho empíricamente observable, el camino a seguir parece ser el propio de toda ciencia físico-matemá-

(13) V. gr. MEAD G., Espíritu, Persona, Sociedad.

(14) El libro de Titone R. ya citado, contiene un completo desarrollo de esta disciplina, como su título lo indica. Cf. etiam CARROLL J.B., Psicología del linguaggio, Milano, 1.964.

tica que incluye una hipótesis, una verificación experimental, una coherencia en los resultados, una elaboración de los datos conforme "modelos" matemáticos. Desde luego se parte de una concepción - unívoca de la realidad en sus valores cuantitativos, analizados y reconstruidos de acuerdo a su complejidad. Conforme a estos módulos algunas corrientes de la llamada psicología "objetiva", del conductismo (psicología del behavior) y de la reflexología, estudian la acción comunicante y simbólica como uno de los modos de "comportamiento" humano.

Para estas teorías, los sujetos son reductibles a "organismos" de una extrema complejidad, implantados en un campo relacional determinado, con el cual hay un continuo intercambio de acciones y - respuestas o de estímulos y reacciones en orden a la conservación y despliegue de sus posibilidades vitales. Dentro de este campo relacional se encuentran otros organismos de diversa o similar estructura, con los que entra en contacto bloqueando o desencadenando - energías. A estos procesos se les denomina como "comunicación" con el mundo circundante y con los demás, diferenciables entre sí aunque no en forma radical, es decir, sin "rupturas". Así el hombre, - al - estar mejor equipado que los demás seres por su estructura - neurológica y sus órganos activos y receptivos, es capaz de responder y actuar polivalentemente a las situaciones dadas hasta llegar a darse un segundo sistema de señalización cual es la palabra.

"Nada de fundamental -escribe Chauchard- distingue, en el rodaje de funcionamiento, el pensamiento mecánico de las grandes máquinas electrónicas de cálculos (cerebros electrónicos) de nuestro pensamiento: en los dos casos las ondas eléctricas transmiten un mensaje codificado y la circulación, en circuito cerrado, de los impulsos sirven aquí y allí de base a la memoria inmediata (...). Lo que hace la originalidad de nuestro cerebro es su potencia de integración, origen de la toma de conciencia, así como el hecho de que sus engranajes no le han sido dados sino contruidos por sí mismos en el curso de su desarrollo : en esto el

hombre, opuesto a la máquina, no difiere del animal sino por su mayor complejidad" (15).

Así, la cibernética, como ciencia y como técnica de la información, transmisión y comando reaccional (efecto feed-back), ha brindado un "modelo" matemático y electro-mecánico para la elaboración de una bio-psicofísica de la comunicación (16).

Para otros, en cambio, la comunicación es un fenómeno eminentemente psíquico, irreducible cualitativamente a los elementos materiales que a lo sumo pueden constituir la trama infraestructural del acto comunicativo y del signo. El método a seguir será un método propio más cercano a la antropología o si se quiere, a "las ciencias del hombre" en sus fases analítica y sintética, mediante el uso sistemático de la intuición "comprensiva", de la introspección de la comparación, etc., que tienden a subrayar lo que el fenómeno tiene no sólo de común con otros similares, sino también de específico y propio.

Desde el campo de la psicología experimental y con un amplio uso de la introspección como método, W. Wundt y H. Delacroix entre otros, estudian la comunicación humana dando especial atención a la "palabra" como expresión del ser humano. La novedad que aparece en estas investigaciones es en efecto el valor expresivo-comunicativo de la palabra más que su valor lógico-simbólico. Analizando -

(15) En Le langage et la pensée, pp. 60-61. una síntesis de las posiciones de la reflexología (Pavlov y la escuela soviética) y de la psicología objetiva (Lorenz, Timbergen) en LEVY VALENSI, La communication, pp. 14-25.

(16) Cf. COUFFIGNAL, Notions de la base de cybernetique y más brevemente, SONENZI, Uomini e macchine, en Filosofia, Torino - 1967, n° 1, pp. 15-30. Somenzi observa que "se verifica en los últimos tiempos un progresivo acercamiento entre los conceptos de fenómeno u objeto natural, de modelo explicativo del proceso del fenómeno o de la estructura del objeto y de artefacto que realiza la reproducción artificial de cuanto, hasta un cierto momento, había sido observado sólo en la naturaleza (...). Así son vistas como máquinas sea el sistema viviente ... sea el modelo ... sea el artefacto", p. 26).

la estructura del lenguaje en su función expresiva, el primero, y su génesis, el segundo, la estrecha relación de pensamiento, conciencia y palabra, así como de la conducta y valoración de poner en evidencia e imponer un tratamiento que desborda los presupuestos estrechos en que la psicología experimental se había colocado.

La ampliación y especialización de los diversos sectores de investigación favorecieron luego un estudio más amplio y exhaustivo. Así, el estudio de las relaciones interpersonales, de los distintos modos de expresar y expresarse, de las motivaciones y valores que entran en juego, de la cosmovisión en sus componentes personales y colectivos, etc., y su elaboración científica conforme a los principios, métodos e instrumental, vocabulario y ordenamientos de problemas, cubren actualmente el área de la comunicación (sus prolongaciones últimas están en el hombre concreto) encaradas desde la psicología (17).

Usando los principios y métodos de una antropología cultural, E. Cassirer y otros (H. Cohen, P. Matorp, etc.) analizan los fenómenos concomitantes a la comunicación, para llegar desde ella a la definición del hombre. Preferentemente se pone en el centro la "obra" humana, la más excelente de las cuales es el lenguaje como medio de relación y de expresión. Sin descuidar la importancia de los métodos extrospectivos, Cassirer hace hincapié en la importancia de la reflexión e introspección para la elucidación fundamental de la función del símbolo en la vida humana (18).

En niveles más positivos se mueven las actuales investigaciones de la antropología cultural y social que usan los modelos socioculturales aplicados al tema que nos ocupa. También aquí se encuentra una proliferación de corrientes, cada una de las cuales aporta algo ya que dichos modelos cumplen la función de un "a priori" puramente metodológico apto a guiar la observación empírica.

Entre los ensayos más interesantes de estos últimos años hay

(17) Cf. TITONE R., o.c., pp. 39-49

(18) Cf. E. CASSIRER, o.c., pp. 107-112 y p. 16

que colocar el estructuralismo, tal como lo descubre y cultiva Cl. Lévi-Strauss. Este autor centro los estudios antropológicos en la etnología y ésta a su vez es tratada conforme a los modelos lingüísticos : la dualidad evento-estructura y consciente-inconsciente ofrecen constantes y variantes tanto en un campo como en otro y, - siendo el lenguaje (en sentido amplio) expresión y concreción en - el tiempo y en el espacio de ambos polos, su conexión con la antropología se hace palmaria (19).

c) Además de los problemas metodológicos y formales, las ciencias se encuentran hoy con el problema de la asignación de los campos u objetos propios de cada disciplina y de las relaciones que entre ellas necesariamente debe existir. Esto tiene su dificultad propia en el tema de la comunicación humana, relacionado desde distintos ángulos, con todas las disciplinas que de un modo u otro tocan al hombre y a su hacer.

Desde la tecnología, que más que campo fronterizo entre la ciencia y la técnica se hace cada vez más síntesis de las mismas, se busca organizar una teoría científica que reúna las condiciones de coherencia, verificabilidad y practicidad en base de definiciones operacionales que eviten presupuestos ideológicos y que describan al vivo el fenómeno mismo. El objeto en este caso es el hecho - como se da, en sus estructuras funcionales y en sus variantes constantes.

Desde la antropología positiva en sus diversas ramificaciones, el objeto aparece en sus dos dimensiones, sincronía y diacronía, en cuanto hecho social o más exactamente, en cuanto factor social - que opera la comunidad humana. Todo lo que abarca dichos factores en sus expresiones concretas entran en el campo de la comunicación.

Desde la psicología en sus diversas ramas que se extienden des

(19) L. STRAUSS, Antropologia Structurale, París, Plon 1.958, pp-95-96. Más ampliamente cap. IV. Cf. etiam J.-M. LE BLOND, - Structuralisme et sciences humaines, Etudes, sept. 1.967.

de la psicología genética y evolutiva hasta la psicología diferencial y patológica, el campo que abarca la comunicación está acotado entre las varias manifestaciones humanas, que requiere un tratamiento especial dada la presencia de los signos.

En realidad la última palabra no la puede dar la ciencia, tal y como se la entiende en general actualmente. Ella sume velada o paladinamente una epistemología y una filosofía determinada, en la cual en definitiva se asientan sus formalizaciones y métodos en lo que respecta a validez. Por lo tanto su problemática conduce a la problemática filosófica.

6.- La última instancia en que se debate nuestro argumento es la instancia filosófica, o sea la comunicación humana como problema FILOSOFICO (20). La tarea de la filosofía ha sido siempre buscar los últimos porqués de la realidad, y con ello fundamentar los conocimientos. Pero ya la misma filosofía es un problema filosófico. Su tarea es descubrir los fundamentos últimos de los fenómenos (fenomenología), elaborar una teoría del conocimiento y de sus condiciones absolutas de posibilidad (idealismo) o de iluminar la verdad del ser en cuanto que es (realismo) (21).

Siendo el propósito del presente trabajo la búsqueda de la problemática fundamental de la comunicación humana y de las bases para una solución, hemos creído, como método más apropiado de acercamiento al tema, el uso de la fenomenología. Esta elección debe ser justificada, así como debe ser justificado el concepto mismo de fenomenología. Es notorio que con esta palabra se encubre ya un sistema filosófico, ya un método de investigación; más aún, siendo la palabra "fenómeno" muy traída y llevada por la filosofía idealista

(20) Dado que no entra en nuestro quehacer específico el análisis de la comunicación desde esta perspectiva, queremos, al menos, dejar constancia de ella, incluso con cierta amplitud, en esta Introducción General.

(21) Cf. VANCOURT R., La philosophie et sa structure : philosophie et phénoménologie, pp. 151 ss. - LUIPEN W., Fenomenología existencial, c. I. BRUGGER W., Diccionario de Filosofía (trad. V. Cantarelli), Herder, Barcelona 1.958, en "fenómeno".

y por las ciencias empíricas, su significación no aparece de inmediato suficientemente clara como para caracterizar un tipo de pensamiento. Si a ello agregamos las diversas significaciones que tiene aún dentro de los círculos fenomenológicos (pensemos en el significado que tiene para Sartre, para Merleau-Ponty, para Heidegger, - para Husserl y su escuela esta palabra), se creará imposible presentar "una" fenomenología.

Sin entrar en la discusión, podemos señalar una serie de constantes que se encuentran en todas las fenomenologías y que la distinguen tanto de las ciencias como de la filosofía tradicional y clásica. Ciertamente que esta distinción llega a veces a una oposición pero ello se debe a que no pocas veces el método fenomenológico, en lugar de permanecer como método de investigación, se lo postula como "la" filosofía, sin aditamentos. Por nuestra parte, trataremos de limitar este concepto y de hacerlo en relación a nuestro tema.

Para despejarlo mejor, comencemos comparando la actitud del científico y la del fenomenólogo. El primero considera la facticidad objetiva del fenómeno como la realidad en toda su concreción, como un hecho en el que es necesario analizar sus componentes, descubrir su estructura e integrarlo en un sistema legal. El fenomenólogo en cambio, sin negar la legitimidad de las ciencias, insiste en la prioridad de la experiencia original, una de cuyas interpretaciones es precisamente la científica. La pretensión del fenomenólogo es pues instalarse en un plano de investigación desde el cual la ciencia no sólo sea posible, sino que tenga algún sentido; o sea, inquiere a partir del hombre, las condiciones reales de posibilidad tanto de las ciencias como de las actividades humanas en general.

La fenomenología busca pues una "hermenéutica" fundamental, - a partir de la cual se haga patente el sentido del hombre y del ser en su totalidad, y no tanto un "modelo" que clarifique objetivamente la facticidad. No obstante, la labor del fenomenólogo es - una labor que se presenta como "previa" (en sentido epistemológico) pero no excluyente. Más aún, ella es posible en cierto modo gracias

a la "negación" introducida por las ciencias, negación que al introducir una dialéctica, alumbra a la una y a la otra. De este modo, - tanto la ciencia como la fenomenología tienen un campo propio de investigación y su intercambio no puede menos de ser fecundo para ambas. La tendencia general de encuadrar las ciencias dentro del contexto humano y de la fenomenología a reflexionar sobre lo descubierto por las ciencias, son la mejor prueba de estas relaciones.

"Instrumentos de dominación y de liberación, la ciencia y la técnica deben ser dominadas a su vez para cumplir su verdadera misión (...). Esta nueva victoria será efectuada en la conversión a la experiencia original, - en el restablecimiento de una relación de coexistencia con las cosas y con el otro pero que, librada ya de - obstáculos que impiden su progresivo desarrollo, se - ofrecerá a una explicación ilimitada" (22).

Concretamente, el fenómeno de la comunicación puede ser científicamente abordado mediante un instrumental conceptual, sea descriptivo, sea operativo. Se tratará entonces de hacerlo inteligible individuando las necesidades que tiende a satisfacer, los valores - que tiende a realizar, los cuadros generales (sociales) en que se - desenvuelve, los procesos psicológicos en que se verifica. La investigación científica tratará entonces de desenmarañar el hecho mismo buscando sus causas, condiciones o factores, es decir, como algo - "constituido" por el juego de un mecanismo que debe ser puesto al - descubierto.

Desde la fenomenología, en cambio, la comunicación será analizada desde la situación fundamental de un sujeto encarnado que está desde siempre en relación con las cosas y con el otro, desvelando - el sentido por sus múltiples comportamientos. La comunicación sea - porque ella ilumina el ser del hombre sea porque el hombre deviene tal (o se manifiesta tal) en y por la comunicación. La categoría de "encuentro", tan fundamental en la fenomenología, se constituye co-

(22) DE WAELEHENS A., Existence et signification, p. 100, cf. 97-102

mo pivote de toda la reflexión acerca de la comunicación: la existencia es encuentro y por ende diálogo y comunicación (23).

Aquí también las coincidencias de la ciencia moderna y de la fenomenología (en lo que hace a una visión general del problema) - son numerosas. A diferencia de la ciencia positiva "clásica", la ciencia moderna y señaladamente las ciencias del hombre, tratan de captar el fenómeno en su totalidad integral y no como adición de partes simples; por lo tanto el interés por las relaciones dinámicas y estructurales en el seno de la unidad son de primera importancia. No es esta la única coincidencia. El influjo de Marx, en la analítica social, de Freud en la analítica psíquica, de Levy-Strauss en la analítica lingüística, con el recurso al inconsciente en las diversas disciplinas, han integrado en el estudio del hombre, los factores irracionales como fundantes de la comunicación humana. Con ello la razón y la conciencia, tan importantes en la anterior especulación, quedan si no relegadas, al menos en un plano más modesto. La fenomenología retoma estos temas y estos enfoques, si bien los hace jugar desde las condiciones de posibilidad reales para que el fenómeno se haga manifiesto o "aparezca" (24).

De esta manera, la comunicación no puede ser suficientemente "comprendida" (en el sentido científico y fenomenológico) si se la considera como un acto del ente humano, aislado de los demás actos y de los demás entes. El acto, en efecto, se halla insertado en un contexto mucho más amplio que es la vida misma del sujeto, cuyas ideas, afectos, proyectos tienen su historia y su arraigo biopsíquico; a este contexto subjetivo y existencial debe agregarse el contexto intersubjetivo y socio-cultural, en que los sujetos aparecen relacionados activa y pasivamente en instituciones y grupos donde han aprendido una determinada lengua y con ella una cierta cosmovisión teórico-práctica de la realidad. La comunicación ocurrente en

(23) DE WAELEHENS A., Existence et signification, pp. 83-85

(24) Cf. las "relecturas" de estos autores a cargo de Althusser, Lacan y Foucault respectivamente, en AUZIAS M., Clef pour le structuralisme.

un determinado momento, aún en su novedad, no está totalmente ajena a estos contextos.

Más delicadas se presentan las relaciones de la fenomenología y la filosofía, concretamente la metafísica. En parte esta cuestión está condicionada históricamente por el planteo inicial de Husserl, y en parte por la pretensión de la fenomenología de "fundar" incontestablemente todo conocimiento y saber. En efecto, si tomamos los fenomenólogos más fieles a la posición husserliana (Sartre, Merleau Ponty, etc.), el reproche de un cierto idealismo de significación, parece justificado. Dondeyne señala la primacía otorgada al "ser para nosotros" sobre el "ser en sí", la excesiva importancia de la corporeidad y de una intencionalidad concebida como pura abertura, y sobre todo el estatuto ontológico de la verdad postulado desde la subjetividad (en definitiva como conciencia) (25).

Sin embargo, este peligro no es imputable a la fenomenología en sí misma, sino a los presupuestos más o menos larvados que algunos fenomenólogos ponen en acto al hacer fenomenología. Ante todo, la cuestión del "fundamento", cuya incontestabilidad plantea ya un problema metafísico, lo mismo que su formulación. Asimismo, si este fundamento se da de una vez para siempre (como el cogito cartesiano) o es más bien una meta a conseguir, en una y otra "recuperación" de lo real dado por la percepción, a través de la reflexión. En otras palabras, si se puede "partir" de una constatación evidente o si esta constatación es el objeto permanente de una búsqueda, en la cual se van dando los valores inteligibles y reales absolutos. Si así fuera, la comprobación inicial y siempre presente de la reflexión (entendida más bien como explicitación de lo dado) es que "el ser del ente humano es de ser comprensión del ser", o sea, que "el ente humano es naturalmente luz" (26).

La fenomenología no excluye pues la metafísica, antes bien, queda abierta a ella. Es una "metafísica u ontología fundamental", es

(25) En Foi chrétienne et pensée contemporaine, pp. 123ss.

(26) DE WAELEHENS A., o.c., pp. 112ss.

decir, algo que forma parte de la ontología (fenómeno-logía) introduciendo, en el sentido fuerte de la palabra, a la metafísica. De Waelhens adelanta algunas cuestiones de su competencia: ¿qué es una experiencia del ser?; cómo ella se modifica y porqué?; tienen estas cuestiones un sentido?; ¿qué significa la correlatividad de la experiencia del ser y de su comprensión?; ¿en qué se diferencian y en qué se identifican una y otra? (27).

En el problema que nos ocupa, la filosofía tradicional y la filosofía moderna (llamada clásica), encaraban una serie de cuestiones repartidas en los diversos "tratados": p.e. la naturaleza del acto humano y su fundamento (en la Psicología Racional), la bondad subjetiva y objetiva del acto de hablar (en la Ética), la verdad y validez con la realidad (en la Lógica Mayor), el orden de los conceptos y su significación en la palabra (Lógica Menor), el fundamento último de toda verdad sea de parte del hombre, sea de parte de las cosas, en su última resolución en el ser y en las "divisiones" del ser (en la Metafísica). La primacía del ser en sí (sea como substancia, sea como conciencia), sobre el ser para otro, la primacía de la razón y con ello de los principios del conocer, de suyo evidentes, la historicidad de toda la especulación, etc., son los reproches más frecuentemente dados.

Sin embargo, el redescubrimiento del verdadero alcance del realismo, en gran manera debido a la incidencia de la fenomenología, permiten no sólo una aproximación, sino -al menos es el parecer de muchos- una verdadera integración. Mejor aún, la fenomenología elaborada con mayor hondura y mayores perspectivas (como la de Heidegger) retomaría lo mejor de la tradición filosófica cual es la ontología como fundamento y su "inevitabilidad" en todo pensar estrictamente filosófico, y no el "problema crítico" del conocimiento (28).

(27) Id. p. 121. Acerca de la distinción entre "ontología" y "metafísica" cf. BRUGGER A., Diccionario de Filosofía, los vocablos "metafísica" y "ontología".

(28) Los puntos de contacto entre la filosofía existencial y el tomismo cf. DONDEYNE, o.c., cap. IV; que tal filosofía sea, no sólo posible sino deseable, lo propugnan entre otros J.B. Lotz, K. Ranher, Nicoletti, De rinance, Gómez, Caffarena, etc.; cf.

Temáticamente asumida, la comunicación será así implantada desde su comienzo en un contexto metafísico amplio, con una transcendencia vertical y horizontal (Esse subsistens-creatura; hombre-cosas), los diversos problemas podrán ser jerarquizados sea en su planteamiento, sea en sus líneas de solución. Pero para lograr tal propósito es menester, primero presentar globalmente el problema y despejarlo "a posteriori". Para ello, la fenomenología no sólo es útil sino necesaria, siempre y cuando se mantenga en la esfera que le es propia y no quiera presentarse como "la" filosofía sin más. Una fenomenología abierta pues a ulteriores reflexiones y clarificaciones, y una fenomenología que por la intención profunda que la anima constituye un "momento" importante del pensar filosófico (29)

7.- La tesis ha sido concebida en dos partes ; una primera parte histórico-crítica y una segunda parte teórica. La primera parte no se propone recoger en un amplio diseño cuanto ha sido escrito sobre el tema en el transcurso de los siglos. Ello escaparía a la finalidad de esta primera parte -a más de su amplitud y dificultad- que es la de rastrear los orígenes de la problemática moderna, los términos en que está propuesta, los supuestos en que se mueve y los sistemas en que está planteada.

Hemos escogido una serie de autores que si bien no tienen una teoría de la comunicación, temática y explícitamente formulada, ofrecen los materiales y esquemas para su elaboración. Como todo escoger lleva consigo un dejar, y con ello un riesgo y un parcelamiento, hemos debido limitar nuestra encuesta histórica a un período y a algunos autores, siendo conscientes que el panorama ofrecido no

... BRETON S., "Le problème actuel de la anthropologie thomiste" RPL 1.963 (61) 215ss.; GIANINI G., "Metafísica e probl. antropológico" GM 1.953 y 1.954.

(29) Para una vista de conjunto, cf. DE WAELEHENS, o.c., pp. 105ss. En los círculos referidos en nota anterior, la fenomenología transcendental es vista como una ontología o metafísica fundamental. Cf. LOTZ, Ontología.

es completo ni exhaustivo. La selección a partir de Descartes responde a que el problema de la comunicación depende en gran medida del planteo y de las líneas fundamentales de una filosofía que tiene su origen en el justamente llamado "padre de la filosofía moderna".

La segunda parte está estructurada de modo tal que el fenómeno de la comunicación vaya apareciendo progresivamente en todas sus facetas y las sucesivas "reducciones" se muestren como tales. Evidentemente no nos ha sido posible -y no era deseable- una descripción sumamente detallada del fenómeno de la comunicación. Así pues se ha optado por recoger ordenadamente los resultados de algunas ciencias (las más atinentes al tema y a nuestra perspectiva) y sobre todo, de los análisis fenomenológicos propiamente dichos. Somos conscientes que muchos argumentos están apenas ambozados, pero no había otra solución dada la finalidad de la tesis; somos conscientes también, que hubiéramos podido hacer un uso más amplio de muchos autores de primera línea, pero ello nos hubiera llevado a largas discusiones que pondrían en peligro el hilo de la exposición.

Nuestro trabajo ha querido mantenerse en la perspectiva de formular una líneas programáticas -lo cual justifica el subtítulo de la tesis: Introducción histórica-metodológica al problema de la comunicación interpersonal- dentro de las cuales queremos orientar los trabajos que desde hace tiempo estamos llevando a cabo, en este campo, tanto en el Hospital psiquiátrico Provincial de Granada (particularmente con problemas relacionados con el autismo), como en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, en la línea de la psicología evolutiva.

Hubiese sido quizá más fácil por mi parte y, acaso, más aceptable para muchos, ofrecer los resultados y objetivos concretos de estos estudios empíricos. Hemos estimado, no obstante, que la presentación del trabajo, en las líneas programáticas de este estudio, debían servir previamente como cauce más amplio, dentro del cual esperamos continuar el trabajo empírico ya iniciado, lo cual nos permitirá un acercamiento más real al complejo problema de la comunicación interpersonal.

34

P R I M E R A P A R T E

CONSIDERACION HISTORICA

PRIMERA PARTE

CONSIDERACION HISTORICA

INTRODUCCION

La actividad humana se inscribe en el espacio y en el tiempo y tiene, por ello, una dimensión histórica. Esto exige que tanto el análisis a nivel de constatación empírica como de reflexión filosófica, se apoyen en la experiencia, la cual, a su vez, está condicionada por la situación concreta en la que se sitúa el investigador y desde la cual aborda el estudio de la cuestión. La problemática, incluso, surge desde estos presupuestos aún cuando no siempre se tenga conciencia explícita de ellos. La metodología deberá tener en cuenta este hecho para situarse debidamente en la perspectiva justa, desde la que podrá interpretarse convenientemente, tanto lo que se dice como lo que se deja de decir.

Sin embargo, la comprensión de un hecho tan trascendente como el de la comunicación interpersonal supera, de alguna manera, los límites impuestos por la situación histórica concreta para apoyarse en algunos principios que son fundantes de una antropología. Por ello los planteamientos formulados desde una perspectiva que va más allá de las constataciones empíricas y se integran en presupuestos de mayor universalidad, parecen necesarios en el enmarque adecuado del estudio de la comunicación humana.

El problema de la comunicación como tal, o sea, temáticamente planteado, es relativamente reciente. Ello no quiere decir que ya desde los albores del pensamiento reflexivo no se hayan puesto en evidencia algunos de los contrastes que ofrece o algunos problemas de fondo en orden a la realidad del hombre. Lo nuevo es que los modernos descubrimientos antropológicos pongan en cuestión muchos de los resultados de tales reflexiones o, al menos, propongan el problema general dentro de otros presupuestos (1).

(1) Como ha reconocido justamente Lain Entralgo (Cfr. Teoría y Rea-

El planteamiento metodológico y temático de nuestro trabajo, no parte de una "teoría general" sobre el problema del otro, lo cual implica que todo intento de acercamiento a la comprensión del otro, - tiene siempre algo de inacabado, de esfuerzo aproximativo, de aportación originante y de validez siempre nueva. Por ello creimos que era posible acercarse a este problema con cierta novedad, pese a - los intentos tan reiterados y muchos con evidente logro, de estudiar el problema de la comunicación interpersonal.

... lidad del Otro, II, pág. 15), la historia de este problema ha conocido dos etapas fundamentalmente distintas entre sí; la primera que transcurre desde los primeros decenios del siglo - XVII hasta la primera guerra mundial, en cuyo período el pensamiento occidental se ha movido entre la metafísica monista y el yoísmo. En la segunda etapa, sobre todo a partir de la segunda guerra mundial, se da una profunda transformación en el pensamiento antropológico; hay una repulsa de la primacía yomundo material y se pone fin a la afirmación decidida de la primacía yomundo en el mundo. (Esta transformación sobre el hombre europeo no está separada de su experiencia histórica; entre otros condicionamientos están la reflexión sobre la crisis de la cultura tecnológica con sus repercusiones sociales, económicas y políticas... el reduccionismo del hombre a la unidimensionalidad, el condicionamiento del hombre por las ideologías, etc.). En esta segunda etapa histórica se han descubierto dos hechos decisivos: el primero, que el ser de mi realidad individual se halla constitutivamente referida al ser de los otros; en segundo, que en el orden psicológico, el "nosotros" es anterior al "yo" al cual siempre acompaña; y, por tanto, se ha pasado de un pensamiento y vivir cotidiano "yoísta" al "comunitario"

J. GEVAERT ha planteado, recientemente, justamente en este punto, la orientación de la antropología; se pregunta si el hombre es un ser (individual) orientado en primer lugar hacia el mundo (en el que hay también otros hombres), o es, ante todo, un ser en comunión con otras personas en el mundo (Cfr. El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica, ed. Sígueme, Salamanca, 1.976, pag. 31).

Indiscutiblemente en la conciencia moderna se ha acentuado el sentido profundo de que ser hombre significa ser con los demás.

Esta nueva orientación pondrá en primer plano que el ser con los demás y para los demás pertenece al mundo mismo de la existencia humana. "Esto no se refiere, como ha hecho ver J. Gevaert, l.c., pag. 46, solamente el hecho de que el mundo lleva por todas partes las huellas de otros seres humanos, ni al puro hecho de que existen muchos "semejantes" con los que nos toca compartir el mismo espacio terreno. El ser con los demás, en su sig-

Por esto creimos necesario el doble método, histórico e interpretativo, en los planteamientos de nuestro trabajo. Este doble intento estaría confirmado y corroborado en su día por los resultados de un trabajo de investigación empírica ya comenzado en nuestra Facultad sobre el problema de las relaciones humanas y de proximidad, con especial referencia a las relaciones madre-hijo.

Creemos que los resultados que esperamos obtener necesitan no sólo una lectura estadística, sino que requieren situarse en el encuentro con otras disciplinas y métodos que ayuden a desentrañar la significación humana comportamental de estas diferentes formas de relación.

Una encuesta histórica completa ofrecería la base de una visión evolutiva desde los primeros pensadores hasta nuestros días, poniendo en evidencia una conexión íntima entre "la situación comunicativa" (social, cultural, histórica) y los "problemas y soluciones" - puestos de relieve en aquella. La especulación sofística y socrática acerca de la palabra, por ejemplo, está muy ligada tanto a la situación de Atenas como al estilo del pensar griego, en un momento histórico determinado. Lo mismo puede decirse de la resonancia afectiva y de las connotaciones semánticas de las palabras según los intereses de diversas épocas: a veces ellas pueden resumir toda la problemática o una aspiración. Tanto la palabra "comunicación" y "persona" como sus contrarios suscitan hoy una complejidad de ideas sentimientos y deseos que antes no suscitaban. Ellas se han enriquecido con la experiencia histórica del hombre y han aflorado a la con-

-
- ... nificado más profundo y genuino, significa que el hombre no está nunca solo. Su existencia personal está siempre orientada hacia los demás, ligada a los demás, en comunión con los demás. El otro está indudablemente presente a la existencia personal, pero como uno que afecta a la existencia en sus dimensiones - más personales.

La fenomenología, el análisis existencial, la psicología... - han intentado describir y descubrir la verdadera realidad del otro, revelar al otro en su realidad más entrañable con y el el otro. Y este análisis se ha llevado a cabo desde diferentes puntos de vista, entre los cuales se encuentran como más significativos, la palabra y el amor.

ciencia como temas de reflexión sistemática y de interés primordial.

Pero estas consideraciones propias de la historia de la cultura o de la filosofía, aún cuando sean importantes, serán siempre secundarias. Es la comunicación humana en lo que tiene de esencial lo que nos interesa. Por ello, sin descuidar aquello que condiciona el planteamiento o la perspectiva del problema, nos urge investigar la significación misma de la comunicación en su dimensión interpersonal y los presupuestos epistemológicos en que se apoyan tales problemas.

Esta consideración histórica queremos abordarla desde una triple perspectiva: a partir de la conciencia; la de las perspectivas "existenciales", y la que justifica una fundamentación óntico-ontológica.

Esta síntesis histórica pretende ser, por otra parte, una señalización de caminos -entre otros posibles- por los que discurre la reflexión y el planteamiento en torno al problema de la comunicación; por otra parte, nos muestra que no es un problema exclusivamente del momento actual, sino que pertenece radicalmente al ser del hombre. Hoy presente, sin duda, unos planteamientos nuevos y más apremiantes a nivel empírico, debido a los condicionamientos socio-culturales en los que nos movemos -especialmente en las culturas más evolucionadas técnicamente-, pero el problema es de una raigambre más profunda, la que justifica su fundamentación óntica.

El silencio sobre determinados autores y haber consignado sólo el pensamiento de algunos, ha sido debido, lógicamente, a que nuestra opción tenía que ser limitada. Pueden silenciarse algunos con indiscutible éxito y mérito, pero si queremos dejar constancia que los autores seleccionados tienen, a nuestro criterio, una particular significación en la historia del pensamiento y especialmente, en la cuestión que nos ocupa. Por otra parte sus interpretaciones no constituyen para nosotros una tesis, sino una muestra de orientación metodológica, el enfoque particular de un modo efectivo de pensamiento (1).

(1) A partir de Descartes, el hombre es visto, prevalentemente, en su relación con el mundo material, ampliamente interpretado co-

El repliegue del hombre en sí mismo -que se hace patente en la filosofía de Descartes- pone de relieve a éste como "lugar" -de la verdad del ser; verdad que es concebida ente todo, si no exclusivamente como formulación ideal. La ruptura de las relaciones inmediatas con el mundo a través de la sensibilidad lleva consigo la ruptura de las relaciones espontáneas con los demás, oponiendo tanto el hombre al mundo como el espíritu al cuerpo. Casi enseguida, los resultados de esta posición se hacen notar. En efecto, el movimiento racionalista lleva paulatinamente al idealismo y con ello la disolución de la conciencia individual en la conciencia general. Las aportaciones y los límites de esta posición son inmensos en sus repercusiones, transpasando el pensar filosófico -propriadamente dicho, para llegar a informar vastos movimientos ideológicos, (cap. 1.).

... mo individuo solitario, encerrado en sí mismo y aislado de los demás.

No es que se niegue, pero es obvio, la coexistencia con los demás, como esencial al hombre, pero no se valora esta realidad en su significación más profunda, ni parece tener demasiada importancia para la comprensión de los misterios del hombre.

Esta antropología del yo solitario (egología) orientada hacia el conocimiento científico y el dominio técnico del mundo, -presenta dos líneas de desarrollo: por un lado la línea racionalista e idealista, que absolutiza la importancia de la conciencia que "piensa" al mundo y minimiza la densidad del mundo material y el valor de la corporalidad; por otro lado, la línea empirista que absolutiza la importancia del mundo material y de la corporalidad, minimizando, a su vez, la densidad y la consistencia de la conciencia (cfr. J. Gevaert, l.c. pag. 32)-

A su vez, la línea colectivista que pretende liberar al hombre de la soledad en que se encuentra como consecuencia del individualismo tomado como ideología prevalente de la cultura moderna, sigue aceptando todavía -pese a su acentuación de la dimensión social del hombre y de la necesidad de reconocer al otro en el mundo-, el gran postulado de la antropología moderna, es decir, que el hombre está orientado primariamente hacia la realidad externa y material. El colectivismo, en efecto, quiere resolver el problema del hombre en toda su amplitud, cambiando y revolucionando la relación con el mundo material, que es considerado como la base y la matriz de todas las relaciones sociales. El encuentro y la comunión con el otro se hace siempre a través de las cosas, de las que recibe también su

Una reacción a estas especulaciones, pero sin romper enteramente con ellas, se hace presente en el pensar contemporáneo; la más importante en relación con nuestro tema, es la denominada genéricamente "existencial". No ya solamente la intencionalidad de la conciencia, sino la inserción de ésta en el existente concreto con sus relaciones concretas, revolucionan tanto el método y el estilo del pensamiento como la postura ante estos problemas. Las nociones de "persona", "mundo", "comunidad", surgen aquí y allá con perfiles propios, aunque dejando un margen de imprecisión que se presenta a diversas evaluaciones y a distintos desarrollos (cap-2.).

En el capítulo 3, se aborda el problema de la comunicación en un contexto metafísico amplio, en el que se analizan las condiciones de posibilidad de la comunicación -con una trascendencia vertical y horizontal-, pues creemos que la consideración histórica de la comunicación en la perspectiva filosófica, quedaría gravemente mutilada si redujéramos su planteamiento a su estudio desde la perspectiva de la persona como conciencia o desde el análisis de sus estructuras existenciales.

... significado. El valor de las relaciones interpersonales se mide por la posibilidad de transformar el mundo.

Claramente hay primacía de la totalidad sobre el individuo. La persona pierde valor y significado porque depende totalmente de la colectividad, y el individuo, en línea de principios, puede ser sacrificado a las exigencias de lo colectivo.

Ninguna de estas posturas radicales puede llegar a la verdadera relación interpersonal, fundamento de un nuevo modo de existencia, de convivencia y de esenciales relaciones humanas.

C A P I T U L O IEL PROBLEMA DE LA COMUNICACION A PARTIR DE LA CONCIENCIA

Los autores aquí agrupados responden a la situación de crisis en el pensamiento y vida europeos producida en los siglos XVII y - XVIII : caos e inseguridad en los conocimientos filosóficos frente a la certeza de las ciencias físico-matemáticas; relativismo moral producido por un mayor contacto entre pueblos de diversas costumbres; nacimiento del espíritu democrático que rechaza todo privilegio que no venga del esfuerzo personal; esperanzas de que la razón y la experiencia por ella iluminada, harían caer las barreras seculares que separaban los hombres; esfuerzo por hallar medios de comunicación que no sólo permitieran un mayor contacto exterior entre los hombres, sino un entendimiento total y duradero.

A pesar de las diferencias, los autores cuyo pensamiento consignamos, están de acuerdo en concebir la persona como conciencia, cuyos contenidos son fruto de un proceso inmanente y cuya estructura es similar en todos los hombres. Su característica esencial es la de ser "sujeto pensante" y como tal posee la capacidad innata de reconducir todo proceso psíquico, usando los métodos pertinentes, a ideas claras y válidas para el "sujeto en general". El análisis de la conciencia pues, en sus valores gnoseológicos, ocupa un lugar preferentemente en la reflexión, que muy pronto darán lugar a la búsqueda de las condiciones últimas de posibilidad para su constitución.

Si en los primeros intentos, la comunicación es concebida como algo posterior a la persona individual de suyo inmanente, con la aparición de los grandes sistemas idealistas, la conciencia colectiva ocupará el primer lugar y con ello la comunicatividad original y originaria. La libertad por su parte, es señalada como lo típico de la conciencia y como espontaneidad pura, de tal modo que no tolere imposiciones que provengan de "fuera" por imposición autoritaria o por coerción natural.

De allí que los valores e ideas puedan ser transmitidos intactos e íntegros, en su validez universal y que el instrumento idóneo para ello sean los signos instituidos por convención racional o reductibles a ésta. De aquí que la libertad en la comunicación, sea entendida primordialmente como libertad de expresión, de publicación, de acceso a la información, etc., o sea, como una de las libertades públicas, en términos de derecho "natural".

Siendo la comunicación transmisión de ideas teóricas y prácticas, la comunicación verbal, oral o escrita, adquiere una importante capital, sea por su idoneidad sea por su utilidad. El interés se concentra en el origen de la palabra, su estructura racional y semántica de tipo denotativo.

El ideal de la época es evidente : el encuentro de los seres racionales en lo esencial, "por encima" de las diferencias religiosas, nacionales, políticas, etc., y la búsqueda de instrumentos comunicativos aptos para tal fin.

1.- R. DESCARTES (1596-1650)

La búsqueda de lo esencial es la tarea que se impone Descartes y el horizonte en que se mueven todos sus pensamientos. Ahora bien, lo esencial no se puede hallar sino allí donde se da la realidad, vale decir, la conciencia. Nosotros percibimos -piensa Descartes- nuestras ideas de las cosas, pero justo a esta percepción se mezclan otros elementos como afecciones, imaginaciones, deseos, prejuicios, voliciones, en una palabra, estados diversos que empañan la claridad y distinción de aquellas, provocando una evaluación equivocada de las cosas (1).

Encontrar un camino apto a desenredar la madeja es encontrar el camino de la verdad. Esta no puede ser sino una e idéntica para todos y al mismo tiempo debe estar al alcance de todos, por el sim-

(1) Cf. Medit. Met. II. Para la significación y alcance de las teorías cartesianas, cf. J. MARITAIN, Trois reformateurs, cap. II.

ple hecho de ser seres humanos (2).

La actitud que se impone es pues el de aceptar sólo aquello - que se presenta clara y distintamente en la conciencia y para ello nada más adecuado que extender metódicamente la duda a todos los - conocimientos y valoraciones adquiridas por diversos canales, aún a aquellos que nos son más gratos. Una enorme cautela y una férrea disciplina debe acompañar cada paso para no tomar como verdadero - lo que es solamente engañosa apariencia.

Pero al momento de hacerlo, el sujeto, percibe clarísimamente que todo puede caer bajo la duda, menos una cosa : que soy un ser pensante. Todas las hipótesis imaginables caen por tierra frente a este hecho revelador y por tanto, debe ser tomado como principio - fundamental e iluminante de todo el resto. El análisis de esta experiencia cognoscitiva primordial y privilegiada, conduce a los criterios válidos para dar consistencia a todos los resultados de la investigación, al mismo tiempo que la orientan y la justifican (3).

La finitud del ser que se manifiesta tan claramente como el - mismo hecho de existir-pensante, descubre la existencia de Dios, - el infinito Subsistente y con ello todos sus atributos, base de garantía última para la misma evidencia subjetiva. Si del mundo exterior sólo se presenta evidentemente su existencia y su extensión, sólo ésto puede garantizarse racionalmente; el resto es materia de opinión y fuente de engaños en tanto no sea reducido de algún modo a sus líneas esenciales, correspondientes a la idea clara y distinta (4).

Así pues : Dios, "res cogitans" y "res extensa", substancia - infinita y plena la primera, sustancias finitas y causadas, las - segundas.

Las implicaciones de esta postura serán importantísimas en el

(2) Disc. Meth. I. En las citas usamos la ed. Flammarion, París - 1.910.

(3) Disc. Meth. II.

(4) Idem. IV.

momento de definir al sujeto humano. La división neta e irreductible de la realidad en dos tipos de sustancia con conceptos y legalidad propias, harán sumamente difícil, sino imposible, no ya componerlas en una unidad sustancial, sino tan sólo acordarlas mutuamente. De hecho, advertido de la evidencia con que se presenta la unidad del hombre aún como sujeto y de la contradicción insalvable con su ontología, Descartes afirma esta unidad y tiente precariamente de resolverla, pero la declara misteriosa. En otras palabras, la sentimos así y pareciera que así fuese, pero al no poder resolverse a las ideas claras y distintas que son las que permiten obtener la certeza absoluta, no podemos afirmarla sin temor a engaño.

La búsqueda de la verdad se ha transformado en la búsqueda de la certeza y ésta a su vez, de la certeza matemática (5),

El yo del hombre, su esencia, es pues la "cogitatio" (la pensée), palabra que encubre el concepto moderno de conciencia y que abarca prácticamente, todo lo psíquico :

"Conocí de allí (del cogito, ergo sum) que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza no consiste más que en pensar y que para ser no tiene necesidad de lugar alguno, ni depende cosa material alguna, de tal suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy aquello que soy, es enteramente distinta del cuerpo y que ella es más fácil de conocer que éste y que aún si éste no existiera en absoluto, - aquella no dejaría de ser todo lo que es" (6).

Adviértase la densidad del párrafo, que involucra todas las relaciones : ser, identidad, sustancia, alma, yo, pensamiento, - distinción del cuerpo, inmortalidad. La persona, es pues la "res cogitans".

El cuerpo con sus pasiones pertenece a otra esfera que responde a leyes propias que surgen de los atributos de la materia, a -

(5) Cf. LAMANNA, Storia de la filosofia, vol. III, pp. 55ss.

(6) Disc. Meth. IV mitad.

saber, extensión e inercia. Su carácter esencialmente extraño al yo, no le permite una comunicación propia y verdadera en el plano ontológico, sino extrínseca por mediación de la glándula pineal, punto de convergencia del sistema nervioso motor y de la sensación (7).

La comunicación del hombre consigo mismo y con el mundo en el plano psicológico y gnoseológico, queda condicionado fuertemente - por su composición, o mejor, yuxtaposición, ontológica y reducido a un proceso de esclarecimiento progresivo, mediante un riguroso método, hacia la simplicidad de los principios evidentes. En otras palabras, todo el mundo de las percepciones sensibles del hombre, de sus sentimientos y deseos, de sus dudas y angustias, deben ser asumidas por ese yo para su total y unificante iluminación (8).

No sólo la comunicación consigo mismo se hace problemática y empobrecida, sino también la comunicación con los demás. Para Descartes el problema del otro se ubica dentro de la perspectiva general de su sistema y de sus preocupaciones. Creemos sintetizar correctamente su pensamiento, si decimos que el otro como tal, no tiene relevancia en su alteridad, sino sólo en su universalidad; vale decir, el otro debe ponerse en la misma línea de investigación que el hombre en general.

Así, como cuerpo (hoy diríamos como objeto), "el" otro y "lo" otro no ofrece ninguna diferencia y deben ser estudiados dentro del mismo esquema. En cambio como conciencia (hoy diríamos como sujeto) es precisamente "el" otro, un yo autoconciente y responsable, capaz de reflexión y de una estructura similar a la mía.

No obstante, siempre queda en pie el conocimiento del otro - como realidad y como tal realidad. Descartes lo encara, al menos un par de veces, con decisión (9). Bástenos al respecto citar las conclusiones de Lafn Entralgo :

(7) Disc. Meth. V y Medit. Met. V y VI.

(8) Cf. prefacio de Recherche de la verité, de DESCARTES

(9) Medit. Met. II y Disc. Meth. V.

" 1º Al término de sus dos razonamientos, el analógico y el conductista, Descartes llega a la conclusión de que el otro -un cierto bulto de figura humana que ante él se mueve- es sin duda un hombre real y verdadero (...); 2º De este modo identificado, el otro se me revela como "otro yo"; es decir, como un yo -pensante situado frente a mí y comunicable conmigo en cuanto su yo y el mío se valen del instrumento -universal de la razón y a él saben ajustar su expresión y su conducta; 3º Yo no sólo soy capaz de saber con certidumbre lo que es el otro (un hombre como yo, una res cogitans en el seno de una res extensa;) puedo saber también como es; y esto lo logro a favor de una nueva serie de razonamientos por analogía, mediante los cuales yo infiero lo que ese otro piensa y siente observando sus movimientos y sus palabras, comparándolos con los míos y poniéndome mentalmente en su lugar" (10).

De todos modos, la comunicación con los demás se desarrollaría en dos planos: el primero, dentro de la interacción mecánica como un objeto material más que lo rodea, siendo "mi" cuerpo "un" cuerpo entre los demás y sujeto, por ende, a las mismas leyes, - "modelado" eso sí, por la razón, trámite la glándula pineal; el -segundo, dentro de la participación, trámite el signo, de las ideas a las otras conciencias; una verdadera comunicación esta última, no sujeta a causalidad y capaz de reducir los fenómenos psíquicos a ideas. En otras palabras, siendo que la comunicación está en relación directa con la abstracción, la máxima comunicación se da (lógica y axiológicamente) en un saber estructurado según -el modelo de las matemáticas. Si el ápice del yo es la conciencia clara y distinta, el ápice de la comunicación también lo será.

Hemos dicho que "esta comunicación se da trámite al signo. Y

(10) LAÍN ENTRALCO, Conoc. y realidad del otro, l. p. 39.

el signo se reduce para Descartes en el lenguaje y éste a su vez a su función de portadora de ideas. Es curioso al respecto, constatar la coherencia de Descartes cuando su amigo el P. Marsenne le propone el proyecto de un lenguaje universal basado en los elementos comunes de todas las lenguas, proyecto, por otra parte, compartido por muchos distinguidos espíritus de la época (11). Su optimismo a este respecto es grande pues no sólo lo tiene como sumamente benéfico para lograr la concordia entre los hombres (en sus años de madurez sin embargo, reconoce que una lengua así lograda, difícilmente sería aceptada para su uso corriente), sino que por su uso se adquiriría un juicio de la verdad de las cosas más correcto que lo que tenía un filósofo de entonces.

Dentro de la misma línea pero con más holgura y realismo, Descartes estudia la palabra. A este efecto nota como la comunicación humana se hace de una manera tan peculiar que lo distingue esencialmente de la máquina y del animal. Sienta el principio que la palabra no se identifica a los movimientos corpóreos y a los sonidos. El esquema acción-reacción vale para los artefactos (aún cuando tuvieran "voz") cuya articulación se debería al diseño del inventor, y en los animales en fuerza del mecanismo que los ensamble al resto de lo corpóreo.

En el hombre, en cambio, la palabra sea gestual o vocal, tiene una significación que brota del espíritu y es comprendido por él. Esta significación no está soldada al sonido o movimiento como tal, sino que le ha sido unida por convención. Las componentes ideales y mecánicas así descubiertas en la palabra, quedaría no obstante, problematizada como lo es la componente misma del hombre (12).

En efecto, ¿cómo puede explicarse satisfactoriamente el signo en toda su riqueza comunicativa dentro de una filosofía cuyo único

(11) Lettre a P. Mersenne 20 nov. 1.629, cit. por GUSDORF, La parole, en pp. 25-27.

(12) Disc. Meth. V, final.

objetivo es buscar las certezas lógicas e ideales? ¿Cómo algo sensible, sujeto a la incertidumbre y opacidad de la materia puede significar una idea? A menos de aceptar un ocasionalismo, única forma de conservar la dualidad radical, es impensable toda otra solución, - pero entonces se niega toda comunicación por el signo y debe hacerse un constante apelo a Dios, sea para la verdad de la proposición, sea para el ensamble de lo material y lo espiritual, negando las evidencias inmediatas en razón del sistema. El dualismo que hace imposible toda explicación real de la unidad del hombre, hace imposible también la de su actividad comunicativa y significante.

Pero hay más. Si conozco inmediatamente cosas y personas de acuerdo a como se presentan a mi conciencia y no como son en la realidad, no queda otra alternativa para una comunicación verdadera y cierta que la comunicación "en" y "por" la idea válida para toda conciencia: comunicación objetiva para la conciencia general. El hombre encerrado en su soledad desde donde debe "interpretar" el mundo de las cosas y personas de acuerdo a los módulos racionales y matemáticos, no le queda otro remedio que la inferencia y la analogía de razonamientos. LAIN ENTRALGO hace ver la inexactitud de esta posición cuando se la extiende a todos los casos y aún a la mayoría de los mismos, tratándose de relaciones inter-personales - (13). No obstante, la posición cartesiana es válida dentro del campo de las ciencias cuyo lenguaje altamente formalizado requiere en efecto, la reinterpretación o "decodage" del "mensaje" y en el campo de la psicología social para la composición de diagramas de conductas colectivas (14).

Por lo expuesto, es evidente cual es el campo donde Descartes sitúa la comunicación humana. La persona es esencialmente conciencia y su cuspide es la identidad en sí con sí en la evidencia de -

(13) LAIN ENTRALGO, o.c., pp. 41-49.

(14) La concepción cartesiana ha influido notablemente en nuestra época dentro de los círculos especializados en la comunicación social u "objetiva". Cf. Disc. Meth. VI mitad.

absoluta certeza y universalidad. El buen sentido o razón, "la chose du monde de la mieux partagée", es "naturellement égale en tous les hommes"; sus divergencias provienen de escoger caminos inadecuados sea por apresuramientos, sea por pereza e inercia, sea en fin por conformismo; su concordancia puede lograrse sólo si cada uno, - con disciplina y constancia, sigue "el" camino (el meta-odos) para descubrirla; hallándose la verdad en el interior de la conciencia misma, se hace necesaria la soledad y el recogimiento; la "sociedad de los espíritus" es una sociedad en que todos viven de la razón, - acomodan sus vidas a la razón y actúan en todas las esferas guiados por la razón. La razón iluminada^o sea, la concordancia de la Razón - consigo misma es la comunicación ; lo que es común y específico de todos se acuerdan en la Verdad.

2.- G. LEIBNIZ (1.646-1716)

Si hay una filosofía que se la pueda designar como "la filosofía de lo individual" y que aparentemente al menos, ofrezca más dificultades a la solución del problema de la comunicación, es la de Leibniz (15).

Es sabido que su sistema filosófico está centrado en una explicación de la realidad a partir de los elementos últimos que la componen, a saber, los átomos formales o mónadas. Estas son concebidas como centros dinámicos autónomos que se despliegan por propia espontaneidad en un movimiento infinito que tiende a realizar las perfecciones del universo, cuya totalidad reflejan "perspectivamente" en sí mismas. Son además unidades cerradas e incommunicables, únicas e irrepetibles en su orden, simples y por ende, indestructibles, una vez colocadas en la existencia (exigencia por lo demás de su esen

(15) HEINSOETH, Los seis grandes temas de Metaf. Occ., p. 259. Usaremos la edición P. Janet, París, Alcan 1.900 "Oeuvres Philosophiques de G. Leibniz", 2 vols.

cia (16).

Dentro de este contexto, el hombre aparece como un conjunto o *aggregatum* monádico en que miríadas de puntos energéticos están vinculados entre sí por un juego de relaciones recíprocas, coordinadas en virtud de la estructura o forma que da cohesión y finalidad al todo. La unidad global de la acción queda asegurada por la mónada superior, no obstante las estructuras intermedias de las funciones orgánicas y psíquicas que conservan su dinamismo propio aunque subordinado al conjunto. El cuerpo del hombre no es pues simple juxtaposición de elementos cuantitativos ni de un amasijo de elementos formales aunados por el acaso, sino un todo orgánico e individual en que la pluralidad y la unidad se implican y armonizan.

La mónada principal que domina el conjunto es una mónada racional y por su vinculación a ella lo corpóreo recibe sus destellos espirituales al mismo tiempo que le sirve como mediación para el mundo. En otras palabras, el cuerpo humano es expresión del espíritu en el mundo e impresión del mundo en el espíritu. Así pues, no obstante, la distinción entre cuerpo y alma racional que responden a modos de ser diversos, el hombre es una unidad dinámica que abraza por la "ley del continuo" lo más alto con lo más humilde y que sólo sería posible definir con un "concepto completo" que involucrará lo general y lo particular (17).

Leibniz destaca con acierto la característica del cuerpo humano de participar activamente del espíritu, de constituir junto con él la persona, de ser objeto y sujeto simultáneamente. El cuerpo -

(16) Las implicaciones físico-matemáticas y metafísicas de la teoría monádica, cf. *Nouv. Syst. Natur.*, nº 11. Para la comprensión del contexto científico-cultural en que fueron pensadas, cf. DE RUGGERO, en la ed. italiana consignada en Bibliografía, pp. 49-64.

(17) Evidentemente la concepción leibniziana del compuesto humano está inspirada en la teoría de Duns Scoto así como su principio de individuación, su teoría del concepto y de la función del juicio. En cuanto al acto como principio de expansión y su retorno al Uno, Leibniz es influido por las corrientes neo platónicas del Renacimiento. Cf. HELMHOETH, o.c., pp. 259-266.

del hombre cobra así intimidad y profundidad llegando a ser manifestación fenoménica de lo espiritual y expresión espacial de valores inteligibles. Aquí más que en ninguna otra parte "el compuesto simboliza el simple (18).

El hombre es pues microcosmos. Contiene en sí todos los tipos monádicos en un orden jerárquico inteligible que no sólo es reflejo de los distintos perfiles del universo, sino que es capaz de advertirlo concientemente por el poder reflexivo que goza la mónada racional. En efecto, al volverse a sí mismo en un retorno completo, - el espíritu se advierte, y advirtiéndose descubre la estructura inteligible de la realidad total y con ello, el ser. Porque siendo la mónada realización de una idea, sólo el espíritu es idóneo a superar el puro fluir de las representaciones materiales o temporales, para alcanzar el reino de lo eterno y necesario, de lo puro inteligible, donde verdaderamente pluralidad y unidad se encuentran y con_ujugan. Lo material y lo empírico quedan así asumidos y trascendidos.

La función propia del espíritu es recoger por sus operaciones lógicas los predicados en el sujeto y desplegar a éste en aquellos, de tal suerte que la riqueza de la mónada racional quede a plena luz y distinción. Si la actividad immanente de las mónadas no racionales consiste en el tránsito de percepción a percepción, el movimiento del espíritu, el movimiento del espíritu se da por el pasaje entre apercepciones hasta lograr la comprensión de los principios - de donde emana toda la realidad; lo innato del espíritu explicita - todas sus virtualidades por el razonamiento, sin agotarse jamás dada su infinitud. Por todo ello, el hombre es en sentido pleno, sujeto (19).

La interioridad leibniziana se desarrolla pues, enteramente en la línea de la esencia y consiste en el aparecer inexorable y ordenado de una serie de ideas aún no totalmente manifestadas, hasta abarcar el universo. Macrocosmos y microcosmos se corresponden y se

(18) Monad. nº 78 y 82; Disc. de Metaph. 14 y 23

(19) Cf. DE FINANCE, L'agir humain, pp. 219-220.

implican mutuamente en una "complexio oppositum" en la que el orden de los conceptos y el orden de lo real se correlacionan estrechamente. La irreductibilidad del esse y su radical contingencia desaparece en esta consideración del ente reducido a unidad de posibilidades componibles que llaman a la existencia factica, colocada casi como una prolongación de aquellas. Además, la libertad carece de aquella espontaneidad que le es propia para reducirse a una energía que impulsa la conciencia por los carriles de la apercepción. Tal es así que el dominio de sí mismo o su esclavitud frente a los acontecimientos, se explican en puros términos de racionalidad. Las dos dimensiones de la interioridad quedan de este modo comprometidas seriamente (20).

No obstante lo antedicho, Leibniz se cuida muy bien de identificar el yo a la conciencia, sea ésta concebida como "res cogitans" a lo Descartes, sea ésta señalada como "unidad empírica" a lo Locke. El "yo inteligible" y el "yo empírico" son en primer lugar, objetos o datos de conciencia, pero la conciencia es de alguien y para alguien, a saber de un objeto que da razón suficiente de su aparición, al mismo tiempo que explica su identidad. En segundo lugar el hombre no sólo es apercepción, sino también percepción y un concepto integral de conciencia debe reunir ambos aspectos explicando sus niveles diversos y su unidad funcional. Las "petites perceptions", así como el cúmulo de sensaciones, apetencias y sentimientos ubican efectivamente al hombre en una dimensión temporal en la que vive su existencia, más por hábitos adquiridos empíricamente, que por acciones y conocimientos clarificados reflexivamente. Entre ambos campos existe empero, un camino que las comunica permanentemente y les otorga unidad en la que elementos racionales y pre-racionales, se conjugan de continuo (21).

El esfuerzo de conducir, o mejor, de "reducir" este caudal de percepciones a su nivel de claridad coincide con el esfuerzo de llevar las verdades fácticas a la altura de verdades inteligibles y -

(20) Id., pp. 234-35

(21) Monad. n.º 14-16; Louv. Ess. sur l'entend. hum., II, p. 21

libres. Sin embargo, esta obra de elucidación nunca será total ; su cuerpo estará sometido al dinamismo propio de sus elementos y estructuras, así como su espíritu deberá transitar de una verdad a otra - sin poder poseerla jamás exhaustivamente. La grandeza del hombre como microcosmos es una grandeza signada de finitud, de un "mal metafísico" que es su posibilidad de ser y su límite al mismo tiempo (22).

En las páginas anteriores nos hemos detenido en exponer la estructura y modalidad de la comunicación del hombre consigo mismo y con el mundo en general y lo hemos hecho porque creemos que nos da la pauta para la ubicación correcta del problema de la comunicación inter-sujética. En pocos autores como en Leibniz ambos procesos están implicados de tal suerte que el conocimiento concreto y real del otro dependa del conocimiento en sí mismo en sus dimensiones esenciales y existenciales.

En efecto, es en la conciencia del hombre donde se abre la realidad de lo otro y del otro. Hemos recordado más arriba que dicha conciencia es una unidad compleja que abarca percepciones y apercepciones, nacidas las unas de la actividad de lo sensible en su contacto con el mundo circundante y las otras por su reflexión sobre sí misma. Aunque unas y otras estén comunicadas entre sí, su pasaje no es absoluto ni automático ; algunas percepciones siguen actuando "sordamente" determinados juicios y conductas incontrolables al no caer bajo la apercepción clara de la razón.

Frente a la conciencia los demás actúan ante todo como objetos cuya percepción y apercepción sigue las líneas y la problemática - del conocimiento en general y de la determinación del sujeto en particular. Es decir, la presencia del otro en su actuar y decir influye en mí a todos los niveles provocando un conocimiento por empatía al nivel de la percepción y de razón al nivel de la apercepción. - Tanto la acción como la recepción se desarrollan en la interioridad de cada sujeto, son estrictamente inmanentes, siendo la relación que los une de carácter ocasional. La presencia, el gesto o la palabra son ocasiones que provocan un obrar o un padecer en cada uno de los sujetos, nunca una causa real y propia. En otras palabras, es una -

(22) Theod. I, p. 21 y Monad. n.º 24-44.

actuación de uno con otro y no de uno sobre otro : coordinación de actividades, nunca subordinación por parte de uno u otro. Solo apelando a una armonía preestablecida y a una causalidad inmediata y permanente de Dios, Leibniz puede salvar la correspondencia de fenómenos y actividades. Sólo conectando a todos los seres, en diversos estamentos ontológicos, vinculados entre sí por la continuidad y el conjunto con el Uno, podía dar un elemento común o punto de convergencia donde la comunicación fuese posible y con ella la comunidad (23).

Como quiera que sea, el sujeto, desde el momento que refleja y se refleja la totalidad del ser y de su ser en sí, en distintos grados de conciencialidad, no es pura alteridad con respecto a otro sujeto y si bien no los une lazos de inter-causalidad, tampoco existe lejanía y menos exclusión absoluta. Cada persona acusa fuertemente su individualidad, pero al mismo tiempo su comunidad de ser y de participación. De aquí se desprenden dos consecuencias : primera, ninguna persona posee en forma total la verdad y segunda, todos la pueden poseer en lo esencial. En otras palabras, el sujeto racional posee "tota sed non totaliter" la verdad y es por la comunicación como puede conocerse mejor conociendo a los otros. La comunicación intersubjetiva nace pues, de una interioridad que se manifiesta al exterior y de una sintonía que tiene sus raíces en el inconsciente, poniendo un movimiento en todo el ser del hombre que tiene su origen y fin en su propia inmanencia (24).

El criterio para discernir en otro al semejante es, para Leibniz como para muchos de sus coetáneos, la palabra. Esta no es un simple resultado del hecho de poseer órganos apropiados, ya que los animales superiores parecieran tenerlos también, ni consiste esencialmente en sonidos articulados, ya que hay lenguaje "tonales" y gestuales. Lo propio de la palabra es el ser signo de una idea cuando se usa para la comunicación con los demás y marca de una idea cuando se usa para sí mismo (25).

(23) Monad. n° 80-81.

(24) Monad. n° 49-57; Nouv. Syst. Natur. n° 14.

(25) Nouv. Essai sur l'ent. hum. III, 1.

Pero hay palabra y palabra. El verdadero hablar humano no consiste en repetir vocablos sin saber exactamente a que se refieren, ni en decir generalidades que se aceptan por pura inercia o que nacen de una empiria poco esclarecida. El lenguaje usual es rico en ambigüedades y malentendidos, en superficialidad y banalidad, aunque conserve latente una estructura racional como fenómeno humano que es. Pero carece de aquella fuerza y de aquella hondura que harían de él un magnifico instrumento de promoción humana en la verdad y el bien. Ello sólo es posible si se reconduce el lenguaje a sus fuentes, que es la de expresar las ideas con claridad y el orden de las mismas con distinción. El proceso sensible del hablar acompaña así al proceso reaccional del pensar, ocasión para ambos interlocutores de regir el movimiento subjetivo conforme a la verdad objetiva (26).

Un problema que Leibniz resuelve gallardamente para salvar la coherencia de su sistema es el de la convencionalidad. Si la palabra fuera totalmente convencional, no existiría lazo natural entre la idea y el signo y por lo tanto habría que forzar extremadamente la "armonía preestablecida" para que pudiera caber en sus cuadros, sin contar la dificultad de la aprehensión de tal fenómeno por parte de la conciencia al romperse la continuidad natural. Sin entrar en detalles que no son al caso, baste señalar que Leibniz establece un principio natural al nivel del signo sensible, cuyas alteraciones modifican negativamente la eficacia de la palabra y su poder de comunicación. En otras palabras, todas las lenguas afectadas por la convencionalidad tienen su raíz en la lengua adámica, enseñada por el mismo Creador y Ordenador del universo para señalar cada cosa y cada relación. Restituir esa lengua sería reencontrar el paraíso perdido (27).

No obstante, con el esfuerzo racional y buena voluntad los hombres pueden encontrarse unidos en la "sociedad de los espíritus" que convergen en Dios.

(26) Nouv. Essai sur l'ent. hum. III, 2.

(27) Ibid.

"Mientras las almas en general son espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas, los espíritus son imágenes vivientes de la misma divinidad o del Autor mismo de la naturaleza, capaces de conocer el sistema del universo y de imitarlo en alguna medida por medio de ensayos arquitectónicos, siendo cada espíritu en su esfera, una pequeña divinidad"(28).

La "sociedad de los espíritus", típico ideal de la época iluminista, constituye el mundo moral en el mundo natural y es la obra más elevada del Creador. Ella en efecto, agrega una armonía del más alto precio a la armonía de las criaturas, de tal forma que el conjunto resplandece, aún en sus contrastes, como una obra maestra llena de verdad, bondad y belleza. Dentro de ella puede darse una verdadera comunicación y comunión de los espíritus.

Al respecto, podemos condensar así el pensamiento leibniziano:

- 1º) el conocimiento de la verdad se manifiesta en la conciencia individual que refleja el universo en general dentro de cierta perspectiva (point de vue);
- 2º) entre los sujetos existe una alteridad formal al nivel de substancia, apreciada como condición para la armonía del todo y en sí misma como realización de una posibilidad (la mejor hic et nunc);
- 3º) entre los sujetos no puede darse causalidad sino sólo compatibilidad de acciones, regidas por la armonía preestablecida;
- 4º) entre un sujeto y otro puede darse por el lenguaje comunicación en lo general y por simpatía, comprensión en lo individual;
- 5º) Dios es el punto de convergencia de los espíritus en el ser y en la verdad y el orden que de El proviene garantiza y fundamenta el amor, y

(28) Monad. n° 84ss.

- 6º) los espíritus deben concurrir a formar la "ciudad de Dios" en el conocimiento y cumplimiento de la verdad.

El hombre leibniziano es apertura cósmica reflexiva y el fruto de su interioridad universal y particular a la vez, es la comunicación ocasionada por el lenguaje sabiamente racional.

3.- J.G. FICHTE (1762 - 1814)

Uno de los puntos cardinales en que se apoya el pensamiento de Fichte es el principio de interpersonalidad y sus relaciones con el mundo (29).

El Yo de Fichte no es ese yo solitario y egóista, del que brota todo el mundo de cosas y personas, como lo suele presentar una tradición que nace del malentendido de Schelling y Hegel y ridiculizado por Goethe. Modernas investigaciones han puesto en claro su pensamiento fundamental, gracias al estudio crítico de los textos y al examen de la coherencia del sistema.

Es sabido que Fichte busca el constitutivo del sujeto en cuanto tal (la "yoidad"), no es la unidad de apercepción de la conciencia empírica (el "mi"), ni en la unidad a priori de la conciencia transcendental (el yo transcendental) sino en la unidad última que funda el acto libre (el yo absoluto).

Ya Kant había intentado este camino partiendo de la estructura o forma del objeto moral y llegando a la postulación del sujeto libre o yo nouménico. Este evidentemente no podía ser conocido por la razón pura, pues quedaba al margen de lo puramente fenoménico, sino sólo ser reconocido o supuesto para que el acto moral pudiera efectuarse (condición de posibilidad) (30).

Fichte en cambio, ve mejores posibilidades de éxito, aplicando

(29) Cf. LAUTH R., "Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte", Arch. Phil. 25 (1962) 325-44.

(30) MARECHAL J., El punto de partida de la metaf., t. III.

el análisis transcendental sobre una base más amplia y llevándolo a su misma raíz. Instaura de este modo el método a partir del acto mismo que "pone" el objeto. No se trata de estudiar el acto ya determinado (constituido) sino de sorprender el acto mismo constituyente en su íntima estructura y en su operabilidad.

Si el acto fundante de todo hacer, para que éste sea humano, es la libertad o autodeterminación, ésta no puede constituirse sino "poniendo" el yo y "poniéndolo" de manera delimitada. En otras palabras, dos son los principios constitutivos, relacionados absolutamente entre sí: el yo y el no-yo. El actuar del yo no puede ser inteligible si no es el yo frente a algo diverso (no-yo) a sí mismo, y aún en la decisión, el yo se autolimita a la realización de una posibilidad entre muchas. La limitación por otra parte, no puede darse sino en el seno del yo, pues si le impusiera desde fuera, lo destruiría como tal.

Llevando más a fondo el análisis, el espíritu es capaz de reflexión y toda obra que de él brota es reflexiva. Ahora bien, toda reflexión, sea cognoscitiva como volitiva, implica negación, limitación no-yo. El sujeto se constituye pues, por oposición del yo que de suyo es actividad y del no-yo que es condición indispensable para que esa actividad sea. El sujeto absoluto es pues tensión fecunda, polaridad dinámica, devenir que tiene consistencia en sí mismo, dado que el yo va derribando las barreras que él mismo se ha impuesto, una vez que éstas hayan llenado su cometido. La autodeterminación es posible precisamente gracias a esta dialéctica, cuya forma es la reflexión y cuya consistencia le da el esfuerzo. Pero por ello mismo, indicativa de un acto transido de negatividad y por tanto finito (31).

(31) En la reflexividad del acto (el hombre no solo piensa y quiere, sino que también "piensa pensar" y "quiere querer"), Fichte inaugura su análisis y descubre su dialéctica "polarizada": en efecto, en el seno del querer o pensar esto o aquello, subsiste el pensar y el querer en toda su riqueza de acto y a su vez para pensar o querer debe contraponerse a esto o aquello. - La relación entre el yo que se pone (identidad) y el yo que se determina (alteridad) es absoluta y constituye la vida misma del espíritu, el sujeto que "funda" (en sentido transcendental) toda acción: "acto originante y originario".

Si la finitud postula el polo opuesto, éste no puede ser que el infinito, Dios. El hombre pues, es -para usar la expresión de Cusa- la "explicatio et implicatio Dei". El peligro del panteísmo es evidente, aunque parece que Fichte lo ha evitado (32).

Si pues la determinación proveniente de algo que no sea el yo - mismo destruye la libertad, que es autodeterminación, pareciera que la conclusión fuera que todo brota a la realidad por la posición del yo. Pero no es así, cuando pensamos que la determinación impuesta - por el sujeto se realiza en el seno del sujeto mismo al nivel del acto, el que se realiza "formalizado" por las categorías a priori del conocer. En la "construcción" del objeto del conocimiento, Fichte acepta plenamente a Kant, pero dada la impostación general del problema del yo, podrá introducir una variante fundamental: la distinción de "el" otro y "lo" otro.

Ya al nivel de conciencia empírica, "el" otro y "lo" otro, se nos presentan distintos. En efecto, las cosas vivientes se nos presentan unificadas sintéticamente en el esquema de la finalidad, como había enseñado Kant en la Crítica del Juicio (33). Porque muy de otra manera se presenta la unificación de lo múltiple en los animales y en el hombre. En este último, la unificación se nos presenta precisamente como de un sujeto que pone el acto y su finalidad, limitándose por lo tanto a sí mismo, en una palabra, determinándose. El juego de la tensión del yo y no-yo en "el" otro aparece así, ante la conciencia, como por mediación de la finalidad libre. Por otra parte, - la simple "alteridad" (un simple no-yo) puesta por el sujeto en el manejo de las cosas no vale para "el" otro.

El análisis transcendental nos indica: 1º) la no imposibilidad de la existencia de otro-yo y 2º) la necesidad de la existencia de otro-yo. En efecto, otro yo, en principio, no destruye la propia li-

(32) Cf. CORETH, "Le développement de la Theol. de F.", en Cahiers 3-4 de Arch. Phil. 25 (1.962); cf. etiam MARECHAL, Punto de partida de la metaf., t. IV, pp. 455-489.

(33) Cf. MARECHAL J., Punto de partida de la metaf., t. III, 3a. parte.

bertad, pues es capaz de autodomínio y autoconciencia, mediante los cuales se pone frente a mí como frente a un ser semejante a él, o - más exactamente, como libertad. En cuanto a la necesidad de la existencia del otro, ésta se postula precisamente de las virtualidades infinitas de la "yoidad" tendientes por un lado a realizarse y por otro, sin poder realizarse si no es en y por la negación. Frente a esta finitud de hecho en cuanto a la realización, cabe la postulación de otros-yo capaces de agotar todas las posibilidades (34).

El otro-yo, al aparecer a mi conciencia empírica, aparece como delimitado por mi yo, pero al aparecer en su realidad, me "deja ser", no destruye mi libertad. Así pues, la tensión del yo y del otro-yo - está en la línea del sujeto-objeto : frente al otro, yo soy objeto-sujeto y el otro frente a mí es otro tanto. La mismidad y la alteridad están sintéticamente dadas en ambos términos (35).

La estructura de la interpersonalidad se instala pues en la estructura del sujeto mismo y rige todas sus actividades.

La relación interpersonal es fundamentalmente agonística : está amenazada, sea por la alienación, sea por el egoísmo, que son dos - formas en que la tensión fecunda desaparece, al desaparecer los términos que la hacen posible. Si esta tensión se resuelve en el "acuerdo" entre dos, éste a su vez requiere un acuerdo simultáneo de cada uno consigo mismo. En otras palabras, para que uno sea, es necesario no sólo amoldar su acto al imperativo categórico, sino hacer una opción fundamental libre de ser uno mismo. A su vez, uno mismo es en - tanto en cuanto se pone, se afirma, es-frente-a-otro, en actividades

(34) La síntesis experiencia-reflexión que está a la base del pensamiento de F. puede resolver -según Julia D.- el problema de la aparente contradicción entre análisis racional y análisis antropológico, cf. "Le savoir absolu chez F.", Arch. - Phil. 25, pp. 368-369.

(35) La condición del otro como sujeto-objeto ha sido retomada por MERLEAU-PONTY, en las Aventures de la dialectique, en contra de la disyuntiva tajante establecida por SARTRE en "L'Être et le Néant"; ROMEYER B., "Les autres d'après Sartre, Camus et Blondel", CM 2 (1.950).

distintas y al mismo tiempo mancomunados en una voluntad absoluta imposible de ser pensada sin la colaboración de uno y otro (36).

El conservar cada uno su propia libertad es conservar lo característico del yo, que es ponerse; "acordarse" significa realizar en común y casi en identidad radical (común-unidad), las infinitas posibilidades del yo. El deber fundamental, la opción radical, es asumir esta tarea. Paragonando a Ortega y Gasset, diríamos que para Fichte, "yo soy yo y los demás".

Esta concepción agonística implica un "oponerse" que no es lucha de todos contra todos, ni mucho menos aniquilación del otro poniéndolo al servicio de yo "particular", sino todo lo contrario. - En ambos casos ni el yo particular podría lograrse, pues se niega en lo más radical que es el ser-yo-con-los-demás. Por otro lado, - tampoco significa una pérdida del yo individual en la colectividad, en el "homo genericus", ya que éste no cobra existencia ni consistencia sino a través de la autodeterminación de cada uno. El "combate" entre hombres es fundamentalmente el combate por el que se promueve a cada uno para "ser" simplemente; el hombre deviene por la libertad; no es un dato, un hecho, un algo-puesto-allí, sino que pone. Esta promoción no puede pensarse en términos de causalidad pues ésta rige sólo en el campo de lo fenoménico y la interacción humana escapa en su acción globalmente finalizada por la libertad a tal situación (37).

¿Cómo explicar pues, esta promoción? Fichte la cree necesaria - desde el momento que el yo y el otro están puestos por y en la relación. Pero no puede concebirla como acción sobre otro, puesto que -

(36) La relación con el otro se da por un proceso no de subordinación sino de "sumación", es decir, de libre cooperación. El - instinto social no es determinista, tanto es así que se puede rehusar el diálogo y separarse de los otros. La comunicación debe nacer de la libertad; es una conquista, no un dato. De aquí la opción radical "idealista".

(37) Cf. LATH R., art. cit. pp. 331-332. Sabida es la aplicación pedagógica del principio de promoción en el respeto y la libertad propugnado por Pestalozzi y su influencia sobre F.

destruiría la esencia misma del otro que es autodeterminación. Apela pues a dos categorías que serán usufructadas largamente por el existencialismo : la "llamada" y la "respuesta".

Ambas nacen y crecen en la libertad; ambas se corresponden mutuamente.

La llamada se dirige fundamentalmente para que el otro sea y la respuesta es una comprensión de la llamada, asumida por sí y ante sí. Llamada y respuesta constituyen una "suma" de voluntades y no una subordinación. Pero como sería proceder "in infinitum", Fichte postula a Dios. Llamada y Respuesta Absoluta, origen de los yo-dialogantes y respuesta última a sus preguntas e invocaciones. La invocación y respuestas, así como su unidad en el vértice, están pues, en la raíz metafísica del hombre : es su constitutivo esencial y la última condición de posibilidad para que el diálogo sea (38).

Todo combate une pero separa, o más sutilmente, une separando y separa uniendo. La diferencia, la alteridad de cada yo particular nace de que la opción fundamental de ser se concreta por autodeterminación : cada uno realiza el Yo, pero de modo diferente. Así la comunidad ideal no es la de seres "uniformes" sino la de seres "unidos" por la libertad de sus actos y por la unidad del ideal.

Cuando hablamos de "Ideal" en una filosofía transcendental, recuérdese el sentido preciso de esta palabra, que no concuerda en todo al sentido vulgar. Aquí, como en Kant, es la Idea que unifica coherentemente una multitud y le da realidad concienical. El doble camino recorrido por Fichte para establecer la realidad del otro, a saber, el análisis transcendental y la deducción transcendental, permite dar a la Idea del Yo Absoluto (la "yoidad") una amplitud mayor : la comunidad. Para que ésta sea posible se requiere simultáneamente, la multitud y la unidad (39).

El yo particular, el individuo y el yo general, la persona, no deben ser concebidos como dos entidades "a se", una superpuesta a -

(38) LAUTH R., art. cit., pp. 335-336.

(39) Por un lado la Doctrina de la ciencia, dice en su carta a -

la otra. Es el mismo yo en sus dos dimensiones ya explicadas. La -
tensión entre el singular y el general adquiere así el nivel de -
promoción, de estímulo. El horizonte pues, en que se mueven todos
y cada uno es el mundo de la humanidad y el mundo de las cosas : -
la historia y la cultura (40).

La constitución de la comunidad está permanentemente acechada
por la alienación y por el egoísmo. El hombre debe montar guardia
permanentemente para que "objetivándose" permanezca él mismo (que -
el yo "ponga" el no-yo) y "subjetivándose" no se afsle del resto -
(el yo necesita la mediación del no-yo para su realización). Si es-
to sucede del contacto hombre, sea particular como universal y mun-
do de las cosas, servatis servandis debe ocurrir en las relaciones
interpersonales que están dadas en los subjetivo-objetivo. En una -
palabra, sin una plena conciencia y autodomínio, sin ese respeto re-
ciprocoyativo, sin una constante disciplina y enérgia es imposi-
ble construir el mundo humano.

El saber absoluto es pues el saber acerca de lo que el hombre
es. Y el hombre es tensión del yo que se autolimita para realizarse
y que autodestruye la limitación para progresar: es historia. El hom-
bre hace historia y la puede escribir porque su estructura misma lo
es. La historia no es un simple devenir de hechos realizados en el
tiempo. Es también eso, por el carácter objetivo-subjetivo del yo -
que-hace-la-historia, es decir, con los demás. Pero ya no se encua-
dra en el tiempo sino en la "temporalidad" ni se encua-dra en el es-
pacio sino en el "mundo".

... Schelling : "expose la conscience absolument universelle de l'
ensemble du monde des esprits come tels, et elle est, elle m-
me cette conscience. Chaque individue est un aspect particulier
de ce système à partir d'un point fondamental propre" y por o-
tro "le déterminable est le royaume rationel en général; la de-
termination qui doit être posée est celle de mon individu par
rapport à d'autres individus" (en Nova Metodo), cit. LAUTH pp-
329-337.

(40) Es mérito de Nichte el haber incorporado desde el hombre mismo
estas dos dimensiones antropológicas, que Hegel y Schelling -
enriquecen.

La substancia de la historia es esfuerzo libre cuya forma y estructura es dialéctica, no mecánica. Toda ella está marcada por la finalidad libre que en el unificar las voluntades autónomas en el Ideal del Yo Absoluto, marca el progreso de la Humanidad a su plena conciencia, y por lo tanto tiene sus imprevistos en cuanto a su desenvolvimiento en detalle (41).

En pequeño, la relación de yo-tú está encuadrada dentro de este vasto horizonte de la historia y de la cultura universales, aunque se constituye en su peculiaridad precisamente por la oposición (relativa) del "yo-tú" y del "nosotros-los demás". El "yo-tú" forma una pareja dentro de la cual el acuerdo se hace activamente por el juego de voluntades libres, de oposición a la absorción recíproca y de promoción mutua. Es un "combate" de amor recíproco que "separa en dos y une en uno" (42). Por otra parte, el "nosotros" así constituido a nivel ontológico, se opone a los demás en la defensa de su libertad pero no lo aísla en círculo egoísta, so pena de morir asfixiado.

Indótil sería ponderar la importancia del pensamiento fichteano en lo referente a nuestro tema. Es el primero que haya intentado hacer una fenomenología y una ontología del hombre, poniendo como una de las claves la inter-personalidad. Tal vez su genio poderoso no lo gré integrar todos los elementos, ni esclarecer adecuadamente algunas relaciones importantes como lo son la relación del hombre con las cosas y con Dios. Su esfuerzo por llegar, a través del método kantiano, a la realidad; su distinción radical entre el otro y lo otro; la tensión entre el yo y el tú, preñada de afanes éticos de la más alta calidad; el campo de comprensión y promoción al nivel de los valores ideales, y sobre todo el redescubrimiento del acto, de la "energeia" como fundamento del ser del hombre (no obstante su proclividad a considerarlo solamente bajo el aspecto de libertad), en una palabra, su garra metafísica, colocan a Fichte entre aquellos que han aportado algo muy valioso a la filosofía.

(41) Cf. HAMMACHER Kl., "Comment F. accède l'histoire", Arch. Phil. 25, pp. 338-339. En contra de Leibniz, Fichte comprende que no todo lo factivo es reducible y comprensible, sobre todo en historia. Id., pp. 429.

(42) Como se ve las teorías existenciales de Jaspers son muy vecinas

Los aspectos positivos y negativos del pensamiento fichteano son retomados por los filósofos contemporáneos que se sirven frecuentemente de su temática y hasta del vocabulario, y lo que es más importante y actual, "repitiendo" el esfuerzo por construir una ontología antropológica como central a la filosofía. "Signo de los tiempos " ...

oooooooo000oooooooo

... a la concepción fichteana de la relación dialéctica con el otro, en la libertad y a través de opciones fundamentales.

4.- E. HUSSERL (1.859-1.938)

No es nuestro intento presentar una síntesis del pensamiento filosófico de Husserl; pretendemos, como en el análisis hecho de los anteriores autores, retomar aquellos conceptos fundamentales que clarifiquen el problema de la conciencia en relación con la posibilidad o imposibilidad de una real comunicación intersubjetiva.

Estimamos que es necesario, metodológicamente, proceder al esclarecimiento expositivo de aquellos principios de la fenomenología husserliana para afrontar el problema de la posibilidad de una relación interpersonal.

1.- La conciencia como residuo de la EPOJE fenomenológica.-

El mundo, para el hombre que vive en actitud natural, según Husserl, es la totalidad de las cosas reales dentro de las cuales está el sujeto mismo como una realidad entre ellas. Y a este mundo se refieren los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de la conciencia (1).

La vida natural consiste en creer (glaube) en la realidad del mundo y de sí mismo. Esta vida natural está, por tanto, soportada por una "proto-creencia"; una creencia en la realidad de las cosas.

Husserl va a cambiar radicalmente esta postura natural (2). - ¿Cómo?, "reduciéndolo", "colocándolo entre paréntesis", "suspendiendo todo juicio sobre el mundo". Pero, ¿en qué consiste la reducción en sí misma?. ¿Qué implica este acto?

No se trata de abandonar el mundo real; de negarlo sofisticamente; de creer que no existe. Más bien se trata de seguir viviéndolo viviendo en él, pero adoptando libremente, mientras lo vivo, una actitud especial : poniendo en suspenso la validez de la creencia -

(1) Cfr. IDEAS, I. pag. 66

(2) Cfr. ib. pag. 69

en su realidad. No se trata pues, de negar esta creencia, -esto equivaldría a sustituir una creencia : SER, por otra : NO SER; sustituir la tesis por la antítesis-, sino tan sólo de suspender su vigencia en el sentido de abstenerse de ella no haciendo uso alguno (3).

No hemos suprimido nada, sencillamente hemos conseguido que - todos los datos del mundo no operen, como objetivamente válidos, - sobre nosotros mismos. Hemos descubierto que, por sí mismos, no se autojustifican, y que a su nivel, no se encuentra principio alguno de justificación. Por eso hay que remontarse a un nivel superior : el trascendental. No hemos perdido nada, todo sigue ahí como materia y elementos de nuestra vida y de nuestras creencias espontáneas, pero ya no lo aceptamos como críticamente válido. Esto quiere decir que lo hemos neutralizado (4).

La EPOJE consiste pues, en reducir el mundo real entero en "algo" que no es "realidad" y obtengo, por esta operación, un mundo "reducido".

- (3) He aquí uno de los muchos textos explícitos de Husserl : "Ponemos fuera de juicio la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esta tesis; - así pues, este mundo natural entero, que está constantemente - 'para nosotros ahí delante', y que seguirá estándolo permanentemente, como realidad de que tenemos conciencia, aunque nos - de por ponerlo entre paréntesis.

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego este mundo, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la EPOJE 'fenomenológica' que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo" (cfr. IDEAS, I. pag. 73).

- (4) "Se trata, prosigue Husserl, para nosotros de una modificación que, en cierto modo, anula por completo, quita por completo su fuerza a toda modalidad dóxica sobre lo cual se vierta - pero en un sentido totalmente distinto que la negación-, un no ser que es, a su vez, ser. Esta modificación no tacha, no 'efectúa' nada; es la conciencia del polo opuesto de todo efectuar : su neutralización. Está encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego, colocarlo entre paréntesis, 'dejarlo - indeciso' y, sin embargo, tenerlo por 'indeciso', 'sumirse con el pensamiento' en el efectuar, o 'limitarse a pensar' lo efectuado, sin 'cooperar'". (cfr. ib. pag. 258).

Pero, a qué queda reducido entonces el mundo?. A puro fenómeno no, a lo que aparece a mi conciencia en tanto que me aparece. La reducción es, por tanto FENOMENOLOGICA (5).

- (5) ¿Qué se entiende por "fenómeno"? Es algo que la fenomenología ha precisado antes, señalando los diferentes usos que se han hecho de este término con significados distintos, por ejemplo, el uso que hace el kantismo o la psicología descriptiva.

El "fenómeno" para Husserl no es el fenómeno en el sentido kantiano. Husserl examina los equívocos a que ha dado lugar este término en el APENDICE GENERAL, publicado al final de la VI INVESTIGACION LOGICA. El fenómeno puede significar:

a) la vivencia concreta de la intuición (el tener presente o representado, intuitivamente, un determinado objeto), como - por ejemplo, la vivencia concreta cuando percibimos la lámpara que está delante de nosotros.

b) El objeto intuido (aparente), como el que nos aparece - hic et hunc, por ejemplo, esta lámpara tal como vale para esta percepción que tiene lugar ahora.

c) Los elementos reales del fenómeno en el primer sentido; en el acto de aparición o de intuición (este modo puede inducir a error).

Puede decirse que el concepto primitivo de fenómeno es el - indicado anteriormente en segundo lugar: el de lo aparente o de lo que puede aparecer; el de lo intuitivo como tal.

Teniendo en cuenta que también toda clase de vivencias (entre ellas las vivencias de intuición externa, cuyos objetos se llaman, a su vez, fenómenos externos), pueden convertirse en - objetos de intuiciones reflejas, internas; llámense "fenómenos" todas las vivencias de la unidad de vivencias de un yo (cfr. V. pag. 180).

Fenomenología quiere decir, por consiguiente, la teoría de las vivencias en general y, encerrados en ellas, de todos los datos, no sólo reales; sino también intencionales, que pueden mostrarse con evidencia en las vivencias.

Fenómeno es pues, el contenido vivencial; o, en otras palabras, la vivencia en la que reside el aparecer, no el objeto - que aparece. Hay un equívoco al llamar fenómeno no sólo a la - vivencia en que consiste el aparecer del objeto (por ejemplo, la vivencia concreta de la percepción en que el objeto mismo - nos está supuestamente presente), sino también el objeto aparente como tal. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos.

En síntesis, vemos que Husserl distingue tres significados del término "fenómeno": los dos primeros se refieren a la manifestación, a lo que aparece o se descubre; en cambio, el tercer sentido, inauténtico, concierne a los fenómenos interpretados como "conjuntos de sensaciones", las cuales son, según Husserl, "elementos reales" y no han de confundirse con las - cualidades correspondientes del objeto que aparece.

El concepto más primitivo y original del fenómeno es, pues, el que significa: APARICION.

.../...

La reducción fenomenológica no es, pues, un simple retorno al sujeto psicológico, ni retrae nuestro pensamiento de la existencia para orientarnos sobre las esencias que la trascienden. La reducción fenomenológica es la resolución, no de suprimir, sino de poner entre paréntesis, en suspenso, todas las afirmaciones espontáneas - entre las cuales vivo, no para negarlas, sino para comprenderlas y explicitarlas.

Con la teoría de la reducción fenomenológica Husserl rompe con lo que podía quedar de "psicologismo" en su pensamiento, o de "platonismo" de sus primeros trabajos.

La tarea del filósofo será la de explicar, con toda lucidez, cómo son posibles, a la vez, las manifestaciones del mundo exterior y las realizaciones del yo encarnado. Todo objeto intencional reenvía a la conciencia, pero a una conciencia que no es este individuo encarnado que soy yo, en tanto que ser viviente en un cierto momento espacio-temporal.

Cuando realizo la reducción fenomenológica no me retraigo del mundo exterior al yo considerarlo como una parte del ser; no sustituyo la percepción interior por la exterior; no intento que aparezca y se explicita en mí esta fuente pura de todas las significaciones que constituye el mundo a mi alrededor y que forman mi yo empírico.

2.- La esencia de la conciencia como cuestión.-

Para captar la esencia y la estructura de la conciencia hace falta superar el puro nivel psicológico, según Husserl; dejar de con-

.../... Podemos preguntarnos, ¿qué es lo que implica necesariamente el fenómeno en cuanto "aparece"? Todo fenómeno tomado como tal envuelve intrínsecamente un ante quién es fenómeno, pues toda manifestación es ante alguien. Correlativamente todo fenómeno, todo COGITATUM lo es tan sólo según los modos del cogitante y de la cogitatio. Esta "cogitatio" es lo que Husserl llama en términos generales "CONCIENCIA". El fenómeno implica, pues, una referencia esencial a la conciencia, la cual ha de entenderse en sentido transcendental, es decir, como conciencia pura y no como conciencia empírica o fáctica" (cfr. APENDICE, pag. 560 ss.)

siderar los fenómenos de la conciencia como simples elementos de - nuestra conciencia vital y empírica para ascender a un nuevo nivel, el TRANSCENDENTAL.

El procedimiento para llevar a cabo esta ascensión nos lo ofrece la fenomenología por medio de la "reducción".

Gracias a ella nos es posible poner entre paréntesis el carácter fáctico y empírico de la conciencia como corriente de actos, no considerando los actos de conciencia como una clase más de fenómenos "mundanos", integrados y explicables por una serie de dependencias y conexiones causales.

No obstante, Husserl parte de la idea de que "estamos dirigidos de un modo natural al mundo exterior y llevamos a cabo, sin dejar la actitud natural, una reflexión psicológica sobre nuestro yo y sus vivencias" (6).

En un amplio texto de las IDEAS (7) encontramos la orientación para investigar la esencia de la conciencia, para obtener la visión de su "propio ser", que, en lo que tiene de absolutamente propio, - no resulta afectado por la desconexión fenomenológica" (8).

Para ello es necesario mantener la mirada firmemente dirigida a la esfera de la conciencia y estudiar lo que encontramos de inmanente en ella. Y es así como "la vivencia en sentido psicológico-descriptivo (fenomenológico-empírico), se convierte en vivencia en el sentido de la fenomenología pura" (9), la cual, no podemos olvidarlo, es "la teoría de los fenómenos puros, de los fenómenos de la conciencia pura de un yo puro ". De no ser así, la conciencia estaría perdida en su propia búsqueda, teniendo lugar como resultado un absoluto relativismo escéptico.

(6) Cfr. IDEAS, & 34, pág. 77

(7) Cfr. *ibid.* pp. 77-79

(8) Cfr. *ibid.* pag. 76

(9) Cfr. Investigaciones lógicas, V, pag. 152

Es evidentemente imposible buscar pruebas fuera de la cosa misma de que se trata y del modo según el cual se da. Por eso Husserl introduce el principio de la evidencia fenomenológica, la inmanencia absoluta de la conciencia con relación a sí misma en la percepción interna o adecuada (10).

En el privilegio de la percepción interna, entendida en sentido de percepción adecuada, subyace toda la teoría del conocimiento y la concepción fenomenológica de la vivencia, en cuanto ésta es el componente real de la conciencia; lo que yo o la conciencia vive es precisamente su vivencia. En efecto, para que se den vivencias en la conciencia es preciso que se den tal como son en una conciencia; es decir, que pueda suprimirse toda distancia o inadecuación entre ellas y la conciencia que las percibe (11).

(10) "No puedo dudar de la percepción adecuada, puramente inmanente, justamente porque en ella no queda resto de intención que necesite cumplimiento o la intención en todos sus momentos. O como también podemos expresarlo, en esta percepción el objeto no es supuesto meramente como existente, sino a la vez, dado él mismo realmente en ella y exactamente como aquello que es supuesto. Si pertenece a la esencia de la percepción adecuada que el objeto intuitivo mismo sea real y verdaderamente inherente a ella, esto se expresa de otra manera diciendo que sólo la percepción de las propias vivencias reales es indudablemente evidente" (cfr. Investig. Lógicas, Apéndice, pag. 567).

(11) "La evidencia que es habitualmente adjudicada a la percepción interna, indica que se entiende ésta como una percepción adecuada, que no atribuye a sus objetos nada que no esté representado intuitivamente y dado realmente en la vivencia misma de la percepción. Toda percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en su misma corporalidad. La percepción responde a esta intención con señalada percepción, o sea, es adecuada, cuando el objeto está presente en ella real y 'corporalmente', en el sentido más riguroso, - tal como es, siendo aprehendido integralmente, o sea, encerrado realmente en el percibir. Es pues, claro por sí mismo, e incluso evidente por la esencia pura de la percepción que sólo la percepción interna puede ser percepción adecuada; que sólo ésta puede dirigirse a vivencias dadas simultáneamente con ella misma, pertenecientes con ella a una misma conciencia; y esto considerado exactamente, sólo es aplicable a las vivencias en sentido fenomenológico puro" (cfr. Invest. Lógicas, V. pag. - 159).

3.- Conciencia e intencionalidad.-

Ya hemos indicado anteriormente que Husserl en la V Investigación Lógica, al enfrentarse con la delimitación de lo que da de entenderse por "conciencia", empieza señalando el carácter equivoco - del término.

"En la psicología se habla mucho de la CONCIENCIA, de los contenidos de la conciencia y de las vivencias de la conciencia (por lo general se habla pura y simplemente de los contenidos y de las vivencias), principalmente al tratar de la distinción entre los fenómenos psíquicos y los físicos, términos con que se designan los fenómenos que pertenecen respectivamente a la esfera de la psicología y a la de las ciencias físicas. El problema que se nos ha planteado : definir el concepto del acto psíquico con arreglo a su esencia fenomenológica , ¿tiene una conexión muy estrecha con el de esta distinción?. Dicho concepto ha nacido justamente en este terreno con la pretensión de delimitar el dominio de la psicología. Ahora bien, hay un concepto de conciencia que puede emplearse justificadamente para llevar a cabo de un modo recto esta delimitación y hay otro que viene dado por la definición del concepto de acto psíquico. En todo caso, es menester distinguir varios conceptos - emparentados, en realidad y, por tanto, difíciles de confundir.

Discutiremos a continuación tres conceptos de conciencia, que son los que nos interesan para nuestros fines :

1.- La conciencia como total consistencia fenomenológica - real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso.

2.- La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias.

3.- La conciencia como nombre colectivo para toda clase de "actos psíquicos" o "vivencias intencionales" (12).

(12) Cfr. Investig. Lógicas, V, pag. 150-151

Se podría pensar que estos tres conceptos están jerarquizados y que los dos primeros se fundan en el tercero, que revela la esencia de la conciencia como acto intencional. Si bien este tercero - será utilizado por Husserl, no obstante, hemos de reconocer que no lo anula a los dos primeros puesto que presupone intrínsecamente - el flujo de las vivencias, de suyo irreductible. Más aún, como reafirma Husserl, "es innegable que el segundo concepto de conciencia es el primitivo, el anterior en sí" (13). Y "si no aparece en primer término, observa René Schérer, es debido a que su interpretación estricta hace de él un concepto más estricto. En efecto, él es el que da (en el análisis cartesiano), el YO PIENSO, YO SOY, expresiones que implican una reducción de la conciencia al yo pienso al YO PURO, a la conciencia reflexiva" (14).

De aquí que la definición de la conciencia como tejido de vivencias psíquicas (definición 1), no ha sido posible más que por la immanencia absoluta de la conciencia en sí misma, puesto que la conciencia es también y ello primordialmente, percepción interna - (definición 2); y el concepto de vivencia psíquica no tiene sentido más que una vez caracterizada la clase de las vivencias intencionales (definición 3) (15).

Por ser el tercer concepto de conciencia el que ofrece verdadero interés en la V Investigación, ya que Husserl pretende, en última instancia caracterizar y determinar con él la esencia de la conciencia en general, nos limitaremos ahora, tomando siempre como base el capítulo II de dicha Investigación, a hacer un análisis de lo que significa y qué es lo que implica en sí mismo.

(13) Cfr. *ibid.* pag. 160

(14) Cfr. "La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl, ed. Gredos, Madrid, pag. 247.

(15) Cfr. *ibid.* pp. 246-247.

a) Acercamiento a Brentano.-

De todos es conocida la importancia transcendental que tiene en la filosofía de Husserl el concepto de "intencionalidad" y como constituye una pieza clave para entender su pensamiento.

Sabido es igualmente que esta noción la resume inmediatamente de la idea de intencionalidad de F. Brentano -aunque la modifique sustancialmente, para quien a su vez no fue un mérito casual o una simple ocurrencia introducir este concepto aristotélico en el pensamiento contemporáneo.

En síntesis, la tesis brentaniana sobre el problema de la intencionalidad que va a heredar Husserl es el siguiente : existe una diferencia cualitativa entre percepción psicológica normal y observación interna o experiencia psicológica interna (16). Podremos vivir nuestros propios fenómenos psíquicos, pero nunca observarlos en cuanto fenómenos percibidos. La observación psíquica, -por tanto, se confía a la memoria, la cual no altera la vivencia por versar sobre el pasado. No hay pues, coincidencia entre percepción psicológica normal y vivencia psíquica interna; ésta sigue cronológicamente y cualitativamente a aquella (17).

De este modo, una intencionalidad de segundo grado o intencionalidad segunda, opera sobre los datos primarios puramente psicológico-naturales, introduciéndonos en el terreno de la descripción psicológica profunda. Es el tránsito de la psicología descriptiva a la psicología "descriptivo-refleja" celebrada por Husserl como el mayor hallazgo de Brentano.

b) Insuficiencia para Husserl del planteamiento de Brentano.-

Para Husserl, Brentano no llega a superar el psicologismo, aún cuando se aparte y vaya más allá del psicologismo de su época (tanto de la psicología empirista de Stuart Mill como del estructuralis-

(16) Cfr. Psicología, I, lib. I, cap. II, pag. 41

(17) Cfr. ibid. pag. 481; 179-180

mo de Wundt, cuya teoría elementarista conduce al univocismo de los fenómenos psíquicos).

Para Brentano, en efecto, la mente no es un conglomerado de - sensaciones puramente físicas. La conciencia es autárquica, así como las formas intencionales o segundas de la conciencia, lo cual - lleva a admitir la heteronomía del mundo extramental, definido en - relación con la conciencia en los siguientes parámetros y según estos presupuestos :

- sólo lo mental es verdadero, es decir, sólo la percepción interna tiene una existencia verdadera.

- la percepción externa, la representación, tiene una existencia fingida; el mundo externo no es algo evidente por sí mismo. Las sensaciones no tienen ningún valor de objetividad : "Por lo que hace a los fenómenos de nuestras sensaciones, concluimos que tienen - su causa en un mundo externo y espacial. Suponemos algo que no ha - sido probado, que jamás ha sido conocido como hecho de experiencia inmediata" (18).

Aún cuando podamos afirmar que Brentano supera el psicologismo de su época, no supera el psicologismo en sí, pues si la conciencia es una sustancia, una esfera delimitada de la realidad, toda relación con el objeto supone la introducción de éste en la esfera subjetiva y su conversión en signo o imagen de la realidad transcendente. Y esto conduce al fenomenismo, ya que lo extramental, al ser intelectualizado se falsea, se tiñe del color del psiquismo.

c) Del psicologismo brentano al eidetismo husserliano.-

Husserl, sobre todo a partir de las Investigaciones Lógicas, - pretende deshacer la identificación brentaniana entre evidencia e - interioridad, para sustituirla por percepción evidente e inevidente. Percepción evidente existe cuando se trata de fenómenos psíquicos, -

(18) Cfr. *ibid.* pag. 151; también pp. 196-197

incluyendo en éstos a las sensaciones que habían sido excluidas de la evidencia por Brentano. Se da percepción inevidente, cuando sensaciones y fenómenos psíquicos son aprehendidos como propios del sujeto real, es decir, en relación con la objetividad de las cosas. Si algo es verdadero no lo es por el mero hecho de ser interno a la conciencia, sino porque además lo concienciado debe ser la cosa misma y no una vivencia extraída de un sujeto, ya que tales vivencias desgajadas de la realidad no existen, sino que su carácter de intencionalidad está en su tensión hacia el objeto.

Los fenómenos psíquicos, subjetivistas y reales de Brentano - propios de una psicología descriptiva de vivencias concretas- aunque a nivel ya reflejo, que es el mérito de Brentano, se convierten para Husserl en "fenómenos" puros, es decir, en operaciones de ida a las cosas mismas mediante el logro de sus esencias puras; de esta forma la fenomenología descriptiva se hace fenomenología eidética.

d) Las vivencias intencionales.-

Como hemos observado anteriormente, la conciencia en cuanto "tejido" o "flujo de vivencias", estaba cerrada sobre sí misma; esta definición permanece verdadera una vez adquirido el verdadero concepto de intencionalidad de la conciencia, pero es falsa si se entiende por ello que la conciencia contiene aquello a lo que apunta. Todo gravita en torno al significado que se da al término "acto psíquico" al ser tomado como sinónimo de conciencia.

Si bien Brentano llega a dar hasta seis definiciones de "acto psíquico" guiado por el interés clasificatorio de los fenómenos - fenómenos psíquicos y físicos- , no obstante, Husserl sólo tomará en cuenta dos, puesto que "todas las demás quedan destruidas por ciertos equívocos engañosos que hacen insostenibles los conceptos - brentanianos de fenómeno, especialmente de fenómeno físico y de percepción interna y externa" (19). Pues "cabría mostrar que no todos los fenómenos psíquicos, en el sentido de una posible definición de la psicología, lo son en el sentido de Brentano, esto es, que no -

(19) Cfr. Investig. Lógicas, V. pag. 170

todos son actos psíquicos; y, por otra parte, que bajo el título de "fenómenos físicos" -que funciona de un modo equívoco en Brentano- se encuentra un buen número de verdaderos fenómenos psíquicos" (20).

Pero como observa el propio Husserl "el verdadero concepto -brentaniano de "fenómeno psíquico" no depende en modo alguno, de los fines que Brentano perseguía con él, sino del "núcleo fenomenológico" contenido en él". ¿Qué es pues lo que caracteriza fenomenológicamente, según Husserl, la esencia del "fenómeno psíquico"? La intencionalidad y la representación. Esta en último termino queda -reducida a la primera (21).

A pesar de las diversas modalidades (o modos), de referencia -intencional, no obstante todas se caracterizan por su constante referencia intencional, puesto que "todo fenómeno psíquico contiene -en sí algo a título de objeto, por más que cada uno lo contenga a -su manera" (22).

La definición de Brentano, pues, aunque esté guiada por unos - fines puramente psíquicos-descriptivos y no gnoseológicos. Es aquí donde se encuentra el núcleo fenomenológico en la doctrina de Bren-

(20) Cfr. ibid. pag. 169

(21) Referente a la intencionalidad dice Husserl : "De las dos definiciones preferidas hay una que indica directamente la esencia de los fenómenos psíquicos o actos. (...) Nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los 'fenómenos psíquicos' o 'actos'" (Investig. Lógicas, V. pag. 171; 1/3).

En cuanto a la representación afirma: "Una segunda definición de los fenómenos psíquicos, para nosotros valiosa, es formulada por Brentano diciendo 'que, o son representaciones, o descansan en representaciones'. 'Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado ni temido si no es representado'. Por representación no se entiende, naturalmente, en esta definición el contenido (objeto), representado, sino el acto de representárselo" (Investig. Lóg., V. pag. 174.)

(22) Cfr. Investig. Lóg. V, pag. 171

tano (23).

Pero si bien Husserl está de acuerdo con Brentano en caracterizar al "acto psíquico -y por consiguiente a la conciencia, por ser sinónima de aquel- por la referencia intencional, no obstante se separa de su maestro en la extensión que éste concede al término "fenómeno psíquico". Más aún, aconseja utilizar no tal término, dada la constante ambigüedad y equívoco que entraña en sí (24). Y la razón que da Husserl para rechazar dicha terminología es que ésta nos empuja "hacia dos malentendidos": primero, que se trata de un proceso real o de un referirse real que tiene lugar entre la conciencia o el yo y la cosa consciente; segundo, que se trata de una relación entre dos cosas que se encuentran por igual realmente en la conciencia, un acto y un objeto intencional, algo así como dos contenidos psíquicos encajados el uno en el otro.

-
- (23) "La ideación verificada sobre casos particulares de estas vivencias -y verificada de tal suerte que resulte eliminada toda aprehensión y posición existencial psicológico-empírica, entrando sólo en consideración el contenido fenomenológico real de estas vivencias- nos da la idea fenomenológica pura del género vivencial intencional o acto, como nos da también la de sus especies puras" (cfr. Invest. Lóg., V, pag. 173)
- (24) "Si bien hacemos nuestra la definición esencial de Brentano, - las indicadas discrepancias respecto de sus convicciones no fuerzan a rechazar su terminología. Mejor sería, pues, no hablar ni de los fenómenos psíquicos, ni en general de fenómenos, tratándose de las vivencias de la clase a que nos referimos. Lo primero sólo tiene justificación desde el punto de vista de Brentano, para el cual se trata principalmente de limitar la esfera de investigación de la psicología. Pero desde nuestro punto de vista todas las vivencias tienen, a este respecto, los mismos derechos. Y por lo que al término de fenómeno se refiere, no sólo está gravado con equívocos muy perjudiciales, sino que supone una afirmación teórica muy dudosa, que encontramos hecha expresamente por Brentano: la de toda vivencia intencional es un fenómeno. Como fenómeno designa en su acepción predominante (aceptada también por Brentano), un objeto aparente como tal, esto implica que toda vivencia intencional no sólo tiene referencia a objetos, sino que ella misma es objeto de ciertas vivencias intencionales; principalmente pensamos aquí en aquellas vivencias que nos dan el fenómeno de algo, en el sentido más estricto, o sea, en las percepciones: 'todo fenómeno psíquico es objeto de la conciencia interna'. Pero ya hemos dicho que graves dudas nos impiden asentar a esta afirmación" (cfr. Investig. Log. V, pag. 175).

Si bien es cierto que no cabe prescindir de hablar aquí de - una referencia, debemos al menos evitar las expresiones que invitan formalmente a interpretar de un modo falso la relación, como si fuese una relación real psicológica o una relación inherente al contenido real de la vivencia" (25).

Si bien "las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos presentados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la intención. En ellas es mentado un objeto, se tiende a él, en la forma de la representación, o en ésta y a la vez en la del juicio, etc.", no obstante, "esto supone tan sólo la presencia de ciertas vivencias, que tienen un carácter de - intención y más especialmente de intención representativa, judicativa, apetitiva etc.". Y por eso, "prescindiendo de ciertos casos excepcionales, no hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia; no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él. Tampoco son dos cosas, en el mismo sentido de una parte que una parte y el todo que la comprende. Sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter - descriptivo esencial es justamente la intención respectiva. Esta - constituye plena y exclusivamente el representar este objeto, o el - juzgar sobre él, etc. según la naturaleza específica de la misma. Si está presente esta vivencia, hállase implícito en su propia esencia, que queda, eo ipso, verificada la referencia intencional a un objeto, que haya eo ipso un objeto presente intencionalmente; pues uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo" (26) (Lo subrayado es nuestro).

Insistimos en hacer ver el núcleo de la crítica de Husserl a la doctrina brentaniana del acto psíquico. Según Brentano, los fenómenos son los objetos y los actos no son los objetos de una percepción interna continua. Contra esto insiste Husserl diciendo que el objeto no está contenido en la conciencia, no es vivido, sino intentado; la única realidad presente es la vivencia intencional, la intención relativa al objeto. "Si los llamados contenidos immanentes son más -

(25) Cfr. Investig. Lóg., V. pag. 176

(26) Cfr. Investig. Lóg., pp. 176-177

bien meramente intencionales, por otra parte, los contenidos verdaderamente inmanentes, los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, no son intencionales; integran el acto, hacen posible la intención como necesarios puntos de apoyo, pero ellos mismos no son intencionales, no son objetos representados por el acto. No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante, etc. (27).

En última instancia lo que ha permitido a Husserl hacer esta - precisión ha sido la doble diferencia del significado de la palabra "contenido". Una cosa son los contenidos vividos y otra los contenidos percibidos. Los primeros son elementos puramente subjetivos, elementos reales de nuestra conciencia equivalentes a las sensaciones; los segundos, por el contrario, son elementos objetivos, aspectos bajo los cuales se nos aparece el mundo. Para Husserl es capital la distinción "entre la existencia del contenido de la sensación y el contenido en el sentido precisamente de objeto de la percepción" (28).

(27) Cfr. Invest. Lóg. V., pag. 178.

(28) Cfr. Invest. Lóg., V. pag. 185

He aquí algunos ejemplos en los que se ve cómo Husserl recurre constantemente a esta doble distinción. "Así, por ejemplo, en el caso de la percepción externa, el momento de color, que constituye un elemento real de una visión concreta (en el sentido fenomenológico del fenómeno perceptivo visual), es un 'contenido vivido' o 'consciente', exactamente como el carácter del percibir y como el total fenómeno perceptivo del objeto coloreado. En cambio, este objeto mismo, aunque es percibido no es vivido o consciente; ni tampoco, por ende, la coloración percibida en él". (O.c., V, pp. 152-153).

Veo una cosa; por ejemplo, esta caja; pero no veo mis sensaciones. Veo primero siempre esta caja, UNA Y LA MISMA, como quiera que se LA VUELVA Y PONGA. TENGO SIEMPRE EL MISMO 'contenido de conciencia', si me acomoda llamar al OBJETO percibido, contenido de conciencia. Tengo, en cambio, un NUEVO contenido de conciencia a cada movimiento, si llamo así a los CONTENIDOS VIVIDOS, en un sentido mucho más justo. Son vividos, pues, contenidos muy diversos, y es percibido, sin embargo, el mismo objeto. Luego el contenido vivido, para hablar en general, no es el objeto percibido. Debemos observar, además, que el ser o el no ser real el objeto, es indiferente para la

e) Origen de la intencionalidad husserliana

La diferencia entre psicología empírica y fenomenología transcendental es esencial y abre el camino hacia la comprensión de la - intencionalidad husserliana.

.../... esencia propia de la vivencia de la percepción y, por ende, para que sea una percepción DE este objeto aparente de este modo y supuesto como este objeto. Por otra parte, pertenece a la esfera de la vivencia el que creamos aprehender perceptivamente un mismo objeto en medio del cambio de los contenidos vividos. VIVIMOS, en efecto, la 'conciencia de la identidad', es decir, ese creer que aprehendemos una identidad. Y pregunto ahora: ¿en qué se funda esta conciencia? ¿No sería exacta la respuesta que dijera que se dan diversos - contenidos de sensación por cada lado, pero que no son aprehendidos en 'el mismo sentido', y que la APERCEPCIÓN EN ESTE 'SENTIDO' ES UN CARACTER DE VIVENCIA, QUE ES EL QUE CONSTITUYE LA 'EXISTENCIA DEL OBJETO PARA MI'; y además, que la - conciencia de la identidad tiene lugar sobre la base de - esos dos caracteres de vivencia, uno por cada lado, como - conciencia inmediata de que ambos MIENTAN LO MISMO exactamente? ¿Y no es esta conciencia, una vez más, un acto (en el sentido de nuestra definición), cuyo correlato objetivo reside en la identidad referida? Yo creo que todas estas preguntas exigen con evidencia una respuesta afirmativa. No se puede encontrar nada más evidente que la distinción entre - contenidos y actos, distinción que se pone de relieve aquí; y más especialmente, la distinción entre contenidos de la - percepción, en el sentido de las sensaciones expositivas, - y actos de percepción, en el sentido de la intención aperceptiva, provista también de otros varios caracteres superpuestos; intención que constituye, en unidad con la sensación apercebida, el pleno acto concreto de la percepción". (O.c., V, pp. 186-187).

(Lo subrayado en nuestro.)

De todo esto se deduce que "es fenomenológicamente falsa la afirmación de que la diferencia entre el contenido consciente en la percepción y el objeto exterior percibido EN ELLA (mentado perceptiblemente), sea una mera diferencia de punto de vista, que consista en considerar UN MISMO FENOMENO una vez en conexión subjetiva, en la conexión de los fenómenos referidos al yo, y la otra vez en conexión objetiva, en la conexión de las cosas mismas. No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que permite llamar FENOMENO, no sólo a LA VIVENCIA EN QUE CONSISTE EL APARECER DEL OBJETO (por ejemplo, la vivencia concreta de la percepción en - que el objeto mismo nos está supuestamente presente), sino también AL OBJETO APARENTE COMO TAL. El engaño de este equívoco desaparece tan pronto como nos damos cuenta fenomenológicamente de lo que se encuentra realmente del objeto aparen-

.../...

En la conciencia mundana o empírico-psicológica, el sujeto perteneciente al mundo es una parte de él; la actitud transcendental va a tematizar estas vivencias mundanas del sujeto, no para excluirlas, sino para depurarlas mediante una actitud constante de reflexión que va a constituir a la intencionalidad transcendental en "refleja" o - intencionalidad "segunda".

.../... te como tal en la vivencia del fenómeno. El fenómeno de la cosa que 'se halla enfrente' a nosotros supuestamente en su propio ser. Como perteneciente a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos" (O.c., V. pp.154).

La discusión misma entre Husserl y las teorías de Natorp permite precisar lo que ha de entenderse por "contenido intencional" y diferenciarlo del objeto. "Toda la riqueza, dice Natorp en contra de Husserl, toda la múltiple variedad de la conciencia, reside exclusivamente en el contenido. La conciencia de una SIMPLE SENSACION no se distingue en nada, por su naturaleza y en cuanto conciencia, de la conciencia de un MUNDO; el momento del "ser concio" es en ambas exactamente el mismo; la diferencia reside exclusivamente en el contenido". (Inv. Log. V, pg. 190).

La respuesta de Husserl es que "Natorp no distingue los diversos conceptos de conciencia y de contenido; e incluso que pretende elevar su identificación a principio epistemológico. Ya hemos expuesto en qué sentido afirmamos nosotros que toda la variedad de la conciencia reside en el contenido. El contenido es, en este caso, una vivencia que constituye realmente la conciencia; la conciencia misma es la compleción de las vivencias; Pero el mundo no es jamás una vivencia del sujeto pensante. Vivencia es el "mentar" el mundo; pero el mundo mismo es el objeto intencional" (O.c., V. pag. 190).

Desde el punto de vista fenomenológico, la distinción establecida por Natorp entre conciencia y contenido se revela insuficiente. "El contenido es, a un tiempo (y de manera equívoca) VIVENCIAL e INTENCIONAL. En la percepción de un objetohay, de una parte, los 'actos de aprehensión'. Son estos 'caracteres de actos' immanentes a las vivencias intencionales los que suministran las diferentes intenciones que se orientan, sobre la base de los contenidos sensoriales suministrados por las vivencias que no son en sí mismas actos, a los contenidos que constituyen el punto de mira. La diferencia entre percepción, imaginación, recuerdo, simple complejo fonéticos o término comprendido, deriva únicamente de las modificaciones de los caracteres de los actos.

La conciencia no tiene que buscar, por tanto, lo que ella es, como pretende Natorp, en la unidad objetiva; no es

.../...

La intencionalidad no consiste en un mero acto reflejo; esto ya lo había expuesto Brentano. En la actitud fenomenológico-transcendental la reflexión pasa de lo intencional-descriptivo a las -
 esencias del puro sujeto, que vivencia el puro objeto. Se trata -
 para Husserl de una reflexión cuyo reflexum es la esencia de la vi
 da desde el lugar mismo de su constitución.

Se supera la conciencia natural y la intencionalidad natural se realiza incluyéndola en la conciencia purificada. Como dirá -
 Pucci, la conciencia va a ser superada y subsumida en una etapa re
flexiva, iluminadora de la diáfana eidética de lo mundano (29).

.../... una forma vacía. La teoría de Natorp presupone una teoría del conocimiento que ha separado ya el ser del objeto y a éste de la conciencia, poniéndolos en relación. De manera más radical, la descripción fenomenológica es anterior a toda teoría: en la inmanencia de la vivencia descubre los actos en los que se da el objeto en cuanto tal". (René -
 Schérer: La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl, pp. 255-256).

Por otra parte, "pertenece a la esfera de la vivencia - el que creamos aprehender perceptivamente un mismo objeto en medio del cambio de los contenidos vividos. Vivimos, en efecto, la 'conciencia de la identidad', es decir, ese - creer que aprehendemos una identidad. Y pregunto ahora: ¿en qué se funda esta conciencia? ¿No sería exacta la respuesta que dijera que se dan diversos contenidos de sensación por cada lado, pero que son apercebidos en 'el mismo sentido', y que LA APERCEPCION EN ESE 'SENTIDO' ES UN CARACTER DE VIVENCIA, QUE ES EL QUE CONSTITUYE LA 'EXISTENCIA DEL OBJETO PARA MI'; y además, que la conciencia de la identidad tiene lugar sobre la base de esos dos caracteres de vivencia, uno por cada lado, como conciencia inmediata de que ambos MIENTAN LO MISMO exactamente? ¿Y no es esta - conciencia, una vez más, un ACTO (en el sentido de nuestra definición), cuyo correlato objetivo reside en la identidad referida? Yo creo que todas estas preguntas exigen con evidencia una respuesta afirmativa. No se puede encontrar nada más evidente que la distinción entre contenidos y actos, distinción que se pone de relieve aquí; y más especialmente, la distinción entre contenidos de la percepción, en el sentido de las sensaciones expositivas, y los actos de - percepción, en el sentido de la intuición apercepiendo, provista también de otros varios caracteres superpuestos; intención que constituye, en unidad con la sensación apercebida, el pleno acto concreto de la percepción". (Inv. Lógica, pp. 186 ss.)

(29) Cfr. Pucci, R., Fenomenología e psicología, Milano, 1960, p. 241

Por este procedimiento inclusivo, la conciencia empírica fundamenta la conciencia transcendental, por cuanto que toda vivencia eidética debe comenzar por la empírica correspondiente. Pero, a su vez, la conciencia transcendental constituye y saca de su contingencia a la empírica. Alcanzado este nivel, no es necesario dar la vuelta por la representación empírica; tomada en sí misma, la conciencia transcendental es inmediata. Sin embargo, esta immediatez está genéticamente mediatizada por la conciencia empírica. La conciencia transcendental es mediato-inmediata, ya que se explicita - histórico-genéticamente por medio de la conciencia psicológica superada y constituida en autorealización transcendental relativa al mundo que se refleja en el yo puro, tras abandonar la relación inmediata y simple sujeto-objeto de la conciencia psicológica. Se trata de una implicación dialéctica entre dos intencionalidades unitarias: una intencionalidad secundaria o patente, y una intencionalidad primaria o latente.

Esta actitud dialéctica nos ha llevado a entrever la significación de la intencionalidad transcendental.

¿Cuál es la esencia de esta intencionalidad? La esencia de la intencionalidad es la de ser "conciencia-de". Pero mientras para Brentano había una diferencia esencial entre conciencia e intencionalidad, siendo ésta una propiedad de aquella, para Husserl, intencionalidad es lo mismo que "conciencia-de".

La intencionalidad para Brentano era la percepción interna de todas las vivencias psíquicas, incurriendo en el psicologismo; para Husserl la intencionalidad expresa la vivencia intencional de los contenidos puros logrados a partir de los empíricos mediante el paso de la vida cotidiana a la transcendental.

El "de" de la "conciencia-de" no es el absoluto subjetivo ni el objetivo, sino el "absoluto intencional" que consiste en la relación sujeto-objeto. Es la posibilidad de tener la forma de "otra cosa" de que hablaba Santo Tomás. La intencionalidad es pura fluidez dinámica entre los dos términos que la componen, sujeto y objeto. - No hay "tú" sin "yo", pero tampoco puede alcanzarse el yo sin "descubrir el tú". Existe un "nosotros originario" y eso es la intencionalidad. En él, el "cogitatum", el objeto intencional es quien de-

sempaña el papel de "nihil conductor transcendental" para el descubrimiento de la variedad de cogitaciones de objeto y de la variedad de autocogitaciones. De ahí que la presencia de la realidad sea el presente de la intencionalidad.

Un bello texto de las Investigaciones Lógicas precisa el carácter de esta relación biunívoca sujeto-objeto : "Es frecuentemente - engañoso decir que los objetos entren en la conciencia, o que, inversamente, la conciencia o el yo entren en relación con ellos de tal o cual manera y paralelamente es engañoso decir que las vivencias intencionales contienen en ellas alguna cosa como objeto, etc. Expresiones de este género suscitan dos errores : en primer lugar, que se trataría de un proceso real o de una relación entre dos cosas, acto y objeto intencional, que se encontrasen bajo el mismo título - realmente en la conciencia, de una especie de encajonamiento de un contenido psíquico con el otro. Si no puede evitarse hablar aquí de una relación, se deben, sin embargo, evitar expresiones que, tomadas literalmente, conducirían a la mala interpretación de la relación - psicológicamente realizada, o aún como perteneciente al contenido - real de lo vivido" (30).

Se deduce de este texto :

- que la intencionalidad es una relación "absoluta", es decir, subjetivo-objetiva, que no permite quedar fuera de ella independientemente, ni al sujeto ni al objeto.
- no es una relación real-constituyente, sino intencional-refleja, que inquiere esencias.
- esta correlatividad intencional y anespacial no conoce el "fuera" ni el "dentro", el "continente" ni el "contenido", - porque la espacialidad le es extraña.

Para Husserl pues, no hay dos cosas, sino una sola realidad, la vivencia intencional subjetivo-objetiva simultánea, cuyo carácter -

(30) Cfr. Investig. Lógicas, II. pag. 173-174

descriptivo esencial es precisamente la intención relativa al objeto. En la relación intencional no se viven los objetos físicos, sino sus vivencias intencionales, su realidad desmaterializada; sin embargo, el fenómeno apareciente, es rigurosamente idéntico a la vivencia del aparecer, porque no nos entrega meras "vivencias" parecidas en más o menos al noema, sino las vivencias objetivas mismas en que aparece el objeto en una sola tención entre dos órdenes de realidad, no habiendo diferencia entre el contenido vivido o la conciencia y lo vivido mismo.

La intencionalidad suprime la distancia entre subjetividad y objetividad mediante la presencia de ésta en aquella.

Pero esta intencionalidad no suprime la dualidad sujeto-objeto, lo cual no es un obstáculo para la síntesis cognitiva subjetivo-objetual. La conciencia es vivida en presencia del ser y por ello es innecesario que éste se introduzca en aquella por cuanto se halla siempre en su presencia. La conciencia y el mundo son dados en un mismo acto.

La conciencia intencional es la total objetividad del ser y de la síntesis de contenidos. Los diversos momentos intencionales de la conciencia están siempre en presencia del ser transcendente, siendo ella misma ser.

Husserl afirma la indisolubilidad noeticonoemática; ésta no es fáctica a nivel empírico y vulgar, es transcendental, eidética. El eidos ha de partir de lo real, pero llegando a las esencias de lo real. Noesis y noema -términos subjetivo y objetivo respectivamente- no son explicados independientemente. Así el noema no es una subjetividad objetivada, sino una objetividad intencionada; la noesis pura aparece como principio autoconstituyente insconstituido por otros en cuanto constituyente. La noesis puede ser "constituida" o dotada de sentido por otras noesis; pero en cuanto ella vivencia sus propios noemas, es ella sola y ninguna otra noesis la que puede constituir. La noesis pura no es nada sin el noema objetivo.

Para Husserl no puede haber "vivencia" sin que ésta esté referida intencionalmente a algo (31). Siempre que se da una vivencia, ha-

(31) "Por profunda que sea la alteración que experimentan las viven-

llase implícito en su esencia, quedando inmediatamente verificada la referencia intencional a un objeto. Es la intencionalidad lo - que "caracteriza la CONCIENCIA en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia" (32).

La conciencia es intencionalidad, la cual se manifiesta sobre todo en el COGITO. "En todo COGITO actual, una 'mirada' que irradia del yo puro se dirige al 'objeto' que es respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él" (33).

La intencionalidad es el volcarse del sujeto sobre el objeto, es la PREGNANCIA REFERENCIAL de los actos hacia los objetos. "Llevada a cabo una vivencia intencional actualmente, o sea, en el modo del COGITO, en ella se 'dirige' el sujeto al objeto intencional. Al COGITO mismo es inherente un 'mirar a' el objeto, que, por otra parte, brota del yo, el cual no puede, pues, faltar nunca" (34).

No se trata, por consiguiente, aquí, "DE UNA RELACION ENTRE CIERTO PROCESO PSICOLOGICO -LLAMADO VIVENCIA- Y OTRA EXISTENCIA REAL EN SENTIDO ESTRICTO -LLAMADA OBJETO- ó de un ENLACE PSICOLÓGICO

.../... cias de la conciencia actual al pasar a la inactividad, afirma Husserl, siguen teniendo, sin embargo, las vivencias modificadas una significativa comunidad de esencia con las primitivas. En general, es inherente a la esencia de todo cogito actual, ser conciencia DE algo. Pero a su modo es - también, según lo antes expuesto, la cogitatio modificada igualmente conciencia, y de los mismo que la correspondiente no modificada. La propiedad esencial y general de la conciencia se conserva, pues, en el curso de la modificación. Todas las vivencias que tienen en común estas propiedades esenciales se llaman también 'vivencias intencionales' (actos, en el sentido más amplio de las Investigaciones Lógicas); en tanto son conciencia de algo, se dicen - 'referidas intencionalmente' a este algo" (cfr. Ideas & 36 par. 81).

(32) Cfr. Ideas, I., & 84, pag. 198

(33) Cfr. Ibid. pag. 199

(34) Cfr. Ideas, I., & 37, pag. 83

GICO QUE EN LA REALIDAD OBJETIVA tuviera lugar entre lo uno y lo - otro. Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia o de ESENCIAS PURAS y de lo que en las esencias está ENCERRADO CON ABSOLUTA NECESIDAD 'APRIORI'. No puede darse conciencia sin que intrínseca y esencialmente, independiente de cual condición psicológica y real, no sea CONCIENCIA "DE". Sean cualesquiera los mecanismos psico-fisiológicos que producen la conciencia, ésta es, en su pureza primaria, A PRIORI, un mero "DARSE CUENTA 'DE' ALGO"; la conciencia es siempre y sólo "CONCIENCIA-DE", precisamente en cuanto puro darse cuenta de algo.

Pero además esta intencionalidad es una intencionalidad activa, procedente en último término del sujeto o del yo puro. Y, como toda función del yo puro, es objetivante, constituyente de objetividad. - Esta constitución objetivante consiste en una donación de sentido : "Las vivencias intencionales se presentan como unidades en virtud de la operación de dar sentido" (35). Pero sería engañoso creer que la intencionalidad radicada en el polo subjetivo tiene sólo en él y desde él. La intencionalidad es REFERENCIA, RELACION, "MIRADA A" el objeto. Y si bien Husserl ha dejado claro que el término "a quo" de esta relación es el sujeto, no dejó asimismo menos claro que el término "ad quem" es el objeto. Y el uno no puede darse sin el otro. Ambos forman una unidad esencial. Si bien la intencionalidad es acto, dirección, mirada cargada de estructuras de sentido, sin el objeto - estas estructuras quedarían vacías.

Analizando el acto "COGITO", distinguimos en su interior el OBJETO DEL acto o "contenido" y el acto perceptivo que lo toma en cuanto tal. Husserl llama al primero "NOEMA" y al segundo "NOESIS". Ambos son correlatos y de tal forma se implican mutuamente, que no existe el momento NOETICO sin el correspondiente momento NOEMATICO. La conciencia está formada esencialmente por el inseparable binomio : "NOESIS-NOEMA", "COGITATIO-COGITATUM".

(35) Cfr. Ideas, I, & 85, pag. 203

"Toda descripción de la conciencia exige, pues, descripciones universales en las dos esferas correlativas. Por una parte las descripciones que conciernen a los modos del COGITO mismo. A estos elementos subjetivos Husserl les llama NOESIS. Este es el elemento real de la conciencia, la "hyle" sensible (las sensaciones de las "Investigaciones Lógicas") y la "morphe" intencional. El momento noético fundamental es todo acto de conciencia, es la función de donación de sentido, la animación primitiva de la "hyle" sensible.

En las "Ideen" el estudio noético nos conduce al análisis del fenómeno puramente intencional en sus elementos subjetivos y objetivos.

Este cambio de terminología quiere traducir un verdadero cambio de significación, pues, en las INVESTIGACIONES LOGICAS, el objeto era transcendente al acto de conciencia, su interés en aquel primer estadio era mostrar la transcendencia de lo ideal respecto a los contenidos psicológicos de la conciencia. Con la nueva terminología se traduce el carácter fenomenal, correlativo, del objeto, el momento objetivo no es lo mismo que el momento noemático. La estructura noética comporta numerosos momentos de donación de sentido y hay en el correlato objetivo completo una manera de ser dada correspondiente a cada modificación noética: no es solamente el lado subjetivo de la intencionalidad el que se caracteriza con las palabras de recuerdo, percepción, etc., sino también los objetos en tanto que correlativos de estos datos llevan las características de lo recordado, intuitivo, etc. Con estos caracteres que se unen al objeto se constituye el NOEMA" (36).

En conclusión: Al principio vimos que la "reducción" husserliana, la suspensión del juicio, no es, como la duda cartesiana, rechazo de todo lo que se ha aprendido como falso, sino reducción, retorno a lo originariamente dado. Por la reducción se quiere encontrar las COSAS MISMAS. Ahora bien, Husserl mediante la $\xi\tau\iota\omicron\chi\eta$ ha podido llegar a la conciencia transcendental. Ha sido gracias a aquella que se ha podido purificar la conciencia de la actitud natural y se ha hecho accesible la pura inmanencia, pero una inmanencia INTENCIONAL.

(36) Cfr. Satulí, A., "La doctrina de la intencionalidad en Franz Brentano" Barcelona, 1.961 pag. 209-210.

4.- Actividad intencional y constitución eidética.-

- a) La intencionalidad como autoactividad del sujeto intencionante que abre el "sentido" entre el sujeto y el objeto.-

Husserl quiere evitar dos posturas antagónicas : la escolástica y la cartesiana. La escolástica para la que más allá de cada acto intencional concreto ha de existir una sustancia permanente que sustenta la pluralidad de los actos; la postura de Descartes para quien la sustancia del alma se identifica con el pensamiento agotándose ésta en sus cogitaciones. La cogitación se descubre en el cogito y fuera de éste no hay más que suposiciones.

Para Husserl el acto intencional es un acto de autoactividad del sujeto intencionante; esta actividad abre el "sentido" entre el sujeto (noesis) y el objeto (noema). Este será el postulado básico contra el psicologismo asociacionista.

En qué consiste esta actividad intencional?. La fenomenología renunciará a la precisión intencional por ser imposible tematizar adecuadamente esta actividad y recurre a la metáfora.

Husserl dirá que la actividad intencional es constitución incesante y sintética de la noesis. Hay una dinamicidad que aparece como tensión teleológica, poniéndose el noema a disposición permanente de una intuición. Aquello que la noesis intencional constituye - no existía como objeto anteriormente y, por consiguiente, no tenía otra existencia que la presuntiva. Al recibir la tensión intencional recibe el objeto noémico el estatuto ontológico de la existencia intencional que abarca a todos los seres. Se ha superado la carencia - noética previa a la constitución noética. La noesis va sacando de lo amorfo e indeterminado la significación constitutiva del noema. La "constitución" ilumina-conforma-recrea.

Dar sentido, constituir no es una operación caprichosa e infundada. Se realiza según las condiciones intencionales (subjetivo-objetivas), que no son una deducción más o menos transcendental, cerrada sobre la capacidad reflexiva, buscando las modalidades del pensar

por las determinaciones del juicio, procediendo después a una inversión metódica. La intencionalidad es lo que sea su objeto y sobre él reflexiona. Fuera de él, o en su ausencia, no puede hacerlo, justamente porque pretenderlo es dar muerte a la intencionalidad.

La intencionalidad no termina en la mera constitución natural, sino que aspira a constituir esencias, unidades ideales de significación. Por encima de la "intencionalidad" dada del realismo ingenuo, el problema de la constitución fenomenológica de cualquier tipo de objetos es, primeramente, el problema de su identidad ideal de donación realizada en modo evidente. Todo se ordena en fenomenología a la constitución eidética. La única función de la intencionalidad es constituir; constituir es unificar, dar sentido e inteligibilidad al objeto. La unidad dada al noema refleja la unidad de la noesis; el objeto intencional es un modo de expresión de la unidad de cualquier modo de conciencia.

Hay dos formas de dar unidad, y que corresponden a las dos intencionalidades de la conciencia: la primera, en el orden genético, pero menos determinante en el orden axiológico, es la unificación - que surge de la conciencia secundaria, es decir, la que unifica los momentos y los objetos reales del mundo espacio-temporal, sacándolos de su amorfismo; la segunda, la conciencia "primaria" en la que se constituyen las unidades ideales o propiamente "unidades", la "constitución originaria de objetos".

b) La autoconstitución

La constitución es también autoconstitución?. Las operaciones - de autoconstitución no puede hacerlas otro sujeto por sí mismo, en cuanto que uno mismo es sujeto. Luego, uno mismo no puede constituirse por el otro que, a su vez, es un "sí mismo". Paralelamente, uno mismo puede ser constituido (siendo ahora uno mismo mero objeto) por el otro.

Luego cada sujeto tiene dos papeles: uno, dar sentido a su mundo, siendo las otras personas mundo; otro, el recibir de las demás - personas un sentido, cuando nosotros somos un objeto para ellos, un objeto más del mundo.

Podemos preguntarnos, ¿cómo es posible que algo pueda constituir autoconstituyéndose?. ¿No se da un círculo vicioso?. Hacemos nuestra la precisa respuesta de Celms: "Por haber sido constituida la conciencia misma, no se convierte en un ser relativo, en el sentido en que son relativas las objetividades. Primero porque es ella su propia constitución; segundo, porque es una constitución inmanente, mientras que la objetividad señala otro ser, a un ser - distinto, por principio, de ella. Con otras palabras, la conciencia es lo que constituye transcendentemente las objetividades, lo que constituye inmanentemente a sí mismo y lo constituido por sí mismo, mientras que las objetividades sólo son constituidas por algo distinto de ellas" (37).

Husserl hablará de los diversos modos funcionales de constitución objetiva, que hacen que la esencia de la vivencia consista no sólo en un mero ser conciencia-de, sino mucho más concretamente, - del modo en que la conciencia es conciencia-de. El mecanismo constitutivo interno a la conciencia está formado por la intencionalidad - que produce la donación objetiva según los modos del ahora, del pasado, del futuro.

c) Proceso de la constitución y modos de objetivar

a) La constitución intuitivo-sensible :

Hay que partir de la intuición. Al intuir se constituye y al - constituir se intuye. Razón e intuición no son irreductibles. Y la intuición eidética será prolongación de la empírica. El intuir sensible se da por perfiles, no abarca todo el objeto. Pero cada perfil se da de golpe, de manera simple, primitivamente; no está fundada en otros actos.

(37) Cfr. Celms, T., "El idealismo fenomenológico de Husserl", Rev. de Occidente, Madrid, 1.931, pag. 187

La unificación de estos actos intuitivo-sensibles no crea sin más un estado intelectual nuevo cualitativamente. La suma de intuiciones sensibles no constituye un eidos, sino "un estado de cosas" intuitivo-sensible, pero más complejo. Es la "síntesis sensitiva" o "síntesis estética". Pero la síntesis perfecta no se da en la unidad de los datos de la intuición sensible. Esta unidad es siempre parcial. No basta establecer una relación parte-todo, porque el todo perceptual es aún un todo-parte. Es necesario proyectar sobre ello un nuevo sentido, una nueva actitud, la síntesis categorial - eidética.

El tránsito de una a otra se da en la variación libre eidética, que reduce la variante a lo permanente : no este rojo o aquel, no la caducidad o vivacidad de éste o aquel rojo, sino la esencia "rojo" en general que variando en cada color se acomoda a todos en su eidos. Es una intuición intelectual "rojo" la que se nos ofrece en su término, implicando este triple paso en su proceso : producción continua de la pluralidad de variaciones; unificación de las mismas en la unidad de coincidencia; identificación activa de las coincidencias frente a las variaciones.

b) La constitución eidética

Dentro del eidos podemos distinguir dos aspectos : la constitución de las esencias materiales y la constitución de las esencias formales.

En los grados eidéticos más bajos están las esencias de lo concreto, por ejemplo, la esencia "este jarro de agua", captada en actos noemáticos esenciales, pero restringida a un solo jarro. Pero aún aquí se puede dar un paso más, formalizar de nuevo y obtener "la esencia jarro de agua". Para ésto no hay que pensar en una inducción generalizadora de carácter empírico, sino en una necesidad que se fundamenta en la intuición eidética y que llega a los predicados inmovibles, aún cuando mantengan todavía una cierta limitación e imprecisión.

Para llegar a las esencias formales se precisa dar un paso más. Se trata de la esencia desprovista del contenido concreto anterior.

La intencionalidad se abre por encima de lo empírico. La reflexión no capta su sentido interior pleno sin mencionar el fondo irreflexible que supone un paso que nunca ha sido presente. En esto va a consistir la vida de la conciencia : partiendo de potencialidades desvelar actualidades en que se constituyen los objetos como unidades de sentido.

5.- Posibilidad de la comunicación interpersonal

Se ha reprochado a la noesis transcendental de Husserl de solipsista, pues si no trasciende el círculo de sus propias vivencias autísticas, no podrá dar cabida a las otras vivencias de los demás sujetos.

Si no es posible describir a los otros sujetos como tales, sino sólo en calidad de objeto, no parece posible la comunicación interpersonal.

a) El sujeto transcendental

El sujeto transcendental no es un ser absoluto, al margen del mundo, como si sujeto y mundo fueran dos entidades cerradas en sí mismas. Tampoco puede hacerse del sujeto transcendental un mero sujeto empírico, por el hecho de ser un sujeto corporal. La conciencia transcendental no es otra cosa que la conciencia empírica, un nivel superior de reflexión. Para ello, hemos visto que son necesarios los actos de reducción y constitución que nos sitúan en las vivencias puras. No se llega a éstas vivencias por un abandono del yo empírico, sino por una depuración del mismo; el ego empírico no se separa del yo transcendental, de tal forma que si éste se olvidase de aquel habría olvidado las reglas de la epojé, quebrantando con ello el propósito de la fenomenología.

El yo transcendental es "distinto" del yo natural, pero de ninguna manera separado, ni tampoco como entrelazado con un sujeto natural en el sentido fisicista.

El yo puro no es nada cerrado, que pueda tomarse como hecho en sí o por sí. Tampoco es una mera cosa, puesto que no se da a sí mis-

no tal y como le es dada la cosa. Ni puede hacerse objeto de nada, puesto que prescindiendo de sus modos tensionales de referencia es una mera nada, absolutamente vacía de contenido.

b) Los sujetos transcendentales

Si el sujeto puro es el que da sentido a todo lo demás, ¿no caemos en el solipsismo?. La respuesta de Husserl, como es sabido, ha sido categórica: "Para infantes en filosofía, éste puede ser el oscuro pasaje donde merodean los fantasmas del solipsismo o aún del psicologismo o del relativismo. El filósofo preferirá en lugar de huir de ellos, iluminar el oscuro pasaje" (38).

El sujeto transcendental es una realidad menesterosa que, para dar sentido al mundo, tiene que contar con los datos que éste, en mayor o menor dispersión, ofrece. De suyo, el sujeto está en el mundo, pues el mundo son sus propias vivencias egológicas al término del proceso constitutivo. Pero, ¿mi mundo es todo el mundo?, ¿no están también los mundos de los otros?. Husserl afirma que hay un reino de la intersubjetividad, morada de los otros sujetos, pues rechazando el solipsismo— una atmósfera egoísta sólo tiene sentido — si la retracción a la interiorización se realiza en función de una más profunda vivencia del mundo de los demás, ya que una noesis que pueda prescindir de su carácter intencional es una contradicción in terminis.

Si esto es así, ¿cuál es la génesis de la intersubjetividad?. Se trata de aclarar el término "constitución" y "objetivación".

La constitución se corresponde entre los otros sujetos y el mío: yo les constituyo, ellos me constituyen. Pero constituir no es objetivar. Para constituir a otro sujeto no le hago un objeto-cosa; le constituyo en objeto sin perder de vista que él, a su vez, un sujeto; sujeto que me ve con sus ojos, siendo ojo porque me ve antes de ser ojo porque yo le vea, según la acertada expresión de A. Kachado.

(38) Cfr. Lógica Formal y Transcendental, párr.95

Lo que tanto el yo como el otro no pueden hacer es desconocerse en cuanto objetos intencionalmente constituyentes, es decir, en cuanto objetos con capacidad inalienable de ser sujetos. El objeto es objeto (en el caso del otro yo), mientras yo le objetivo; pero es sujeto mientras él me constituye. Consecuentemente puede hablar Husserl de la constitución del otro como objeto-sujeto, constituido y -constituyente.

En este sentido, en el que el ego es insustituible como constituyente de su mundo, debe entenderse que la "reducción transcendental me proporciona directamente mi ego y mediatamente, éste o aquel alter ego" (39).

Pero la cuestión es necesario llevarla más adelante, formulando la siguiente pregunta: ¿cómo se llega a saber que hay otros, y qué el otro es, más que mi otro, otro yo?.

El mecanismo por el cual el otro se presenta es la "introafección" (Einfühlung), que Husserl la entiende como la conciencia mediante la cual puede llegar a ser intencionada una vida intencional ajena en su intencionalidad. Husserl afirma: "La proyección en las personas no es más que la comprensión que capta el sentido, el cuerpo en su sentido y en la unidad de sentido que debe tener" (40).

Como intencionalidad constituyente que es, esta proyección no puede darse con sólo un sujeto o un sólo objeto sin sujeto. No puede haber prioridad, sino simultaneidad entre el otro y el yo, aunque sí pueda darse genéticamente un principio primero. Primeramente se da el horizonte intencional del alter-ego y ahí arranca el yo como persona.

El modo concreto de presencialización del otro como primer dato está en consonancia con los análisis fenomenológicos de la intencionalidad: comienza con la fijación pura del noema, a partir del cual se vuelve a la conciencia noética, retrocaptando cuantos elementos objetivos vivificarán más tarde la subjetividad.

(39) Cfr. Ideas, II, pag. 86; también, 193, 196

(40) Cfr. Ideas, II, parr. 46-47, pag. 86; también 235

A nivel natural, la experiencia de la madre como alter-ego, determina el autoafianzamiento del niño y con este autoafianzamiento, la autoconstitución.

Cualquier sujeto remite pues, a una esfera preindividual, a una colectividad originaria, de la cual la persona va destacándose después lentamente para incorporarse a esa comunidad a nivel superior. Por ello, Husserl habla de una intencionalidad mediana (41), la cual exige el acoplamiento, a partir de la corporalidad del otro.

Sabemos que los otros existen porque los experimentamos, primero con el cuerpo, luego con la vuelta a los modos de conciencia. El proceso pues, es éste: detectamos a los otros y, en virtud de sus reacciones, catalogamos su mayor o menor analogía con nuestro comportamiento. Y, a la vez, (siempre desde el otro), desde la salida a la exterioridad de los otros para ganar la interioridad de lo nuestro en lo ajeno.

Por la misma razón que la intencionalidad es presencia-distante, hacen del otro una distancia-presente, de modo que el otro, si bien se me presenta en "carne y hueso", sin embargo no se me presenta en persona, pues no es mi propio ego, sino el sujeto que es el otro.

El yo y el tú no pueden identificarse para que puedan existir. El aparente ensimismamiento egológico ha de parar ante esa realidad, ante una vida en acto enclavada en el mundo individual de otras vidas. Cuando el yo ya está afirmado en su diálogo con los otros, puede confundirse más o menos, con su cuerpo y confundir también a los otros con sus meras encarnaciones materiales, en una relación no de persona, sino en un vínculo material e instintivo.

(41) Cfr. Ideas, II, pag. 88

c) El acceso a lo personal

En realidad ¿cuál es la relación del yo con el otro? Son alcanzables en una relación intersubjetiva personal?. Creemos que no.

El problema de la fundamentación del mundo intersubjetivo con la posibilidad de una comunicación real, ha sido tratado más explícitamente por Husserl en el segundo volumen de IDEAS.

Husserl distingue entre "actitud naturalista" y "actitud personalista". En la "actitud naturalista" (que no debe confundirse con la "actitud natural", la naturaleza es dada como realidad de las cosas materiales, luego como realidad de la vida psíquica. En esta actitud los seres animados ajenos se me presentan como cuerpos (orgánicos) originariamente presentes con una interioridad apresentada. Si descubro en mi esfera de pertenencia propia ("mi experiencia solipsista"), cosas materiales que se parecen a mi propio cuerpo, las aprehendo como "cuerpos (orgánicos)", es decir, discierno en ellos - un yo-sujeto. La localización que yo efectuo en mi propio cuerpo de los diversos campos sensoriales (tacto, olfato, dolor...), así mi localización indirecta de las actividades espirituales, la "trasfiero" a los cuerpos orgánicos ajenos. Husserl no explica como se efectúa esta transferencia y hasta que punto puede realizarse luego la coordinación de lo físico y lo psíquico de una forma justificada. - Esta transferencia se hace, para Husserl, por una co-presencia transferida.

En la actitud personalista, el yo como persona soy sujeto de un mundo ambiente y las nociones de "yo" y de "mundo ambiente" están en mutua relación. El mundo ambiente es el mundo que la persona percibe en sus actos, que recuerda, que aprehende mentalmente; es el mundo - del que este yo personal tiene conciencia y frente al cual se comporta de determinada manera. Por lo tanto, el mundo ambiente de una persona no es simplemente la realidad efectiva de orden físico, sino el sector que esa persona "conoce" de esa realidad. En el mundo ambiente, el sujeto encuentra, no sólo cosas, sino también otros sujetos - que están en relación con los mismos objetos.

Husserl niega explícitamente que en la actitud personalista el espíritu pueda estar "situado en" el cuerpo como algo que pertenezca

a la realidad de ese cuerpo. Admite, en cambio, aunque sin justificarlo, que comprendemos al otro en la "experiencia comprensiva" que tenemos de su presencia, "de entrada", como sujeto personal, en relación con las mismas objetividades con las que nosotros mismos estamos en relación (& 51). Es el mundo ambiente comunicativo. Por esencia este mundo es relativo a las personas que se encuentran en él y frente a él. Las personas que forman parte de ese ambiente comunicativo no son dadas las unas a las otras como objetos, sino como sujetos correlativos, como compañeros. Y, por esta razón, se establecen entre ellas relaciones mutuas de orden social.

La sociabilidad se constituye por los actos específicos de comunicación en los que el yo se dirige a los otros, sabiendo que estos otros comprenden el sentido de su dirigirse y que, a su vez, se dirigirán a él. Los sujetos que se comunican así los unos con los otros constituyen a su vez, unidades personales de grado superior, asociaciones de sujetos que tienen igualmente su mundo ambiente y están en comunicación entre ellos (42).

(42) Hemos de reconocer que esta descripción de Husserl es fragmentaria e implica vacíos graves y afirmaciones no justificadas :

- a) No se ve de qué modo la transferencia intraafectiva de la localización (tal como se produce en mi propio cuerpo) al cuerpo del otro que veo puede producir la constitución de la vida psíquica del otro en la copresencia.
- b) El acuerdo recíproco y la comunicación presuponen ya un conocimiento de la existencia previa de un mundo ambiente común (y de una relación social), y qué, inversamente, no se puede deducir el medio ambiente común y la relación social a partir de la idea de comunicación.
- c) El otro proceso que queda sin explicación es la constitución por los sujetos en comunicación mutua, de unidades personales de nivel superior; asociaciones de sujetos que tienen su mundo ambiente propio y constituyen - a su vez, una asociación común cuyo mundo ambiente ya - no tiene ningún sujeto : la comunidad de los espíritus, frente a la cual se sitúa un mundo de objetos espiritualmente significativo para el espíritu.

d) Niveles de comunicabilidad

Husserl busca la fundamentación correlativa de una forma temporal con la búsqueda de una naturaleza comunes.

Afirma, efectivamente (43), que la existencia de mi yo y del -yo del otro y la fundamentación correlativa de una forma temporal y de una naturaleza comunes, sólo representa el primer grado de la comunidad posible entre el ego y el alter ego.

Para Husserl, de esta primera comunidad se pueden deducir todas las otras comunidades intersubjetivas : la comunidad humana, yo y tú y los otros en cuanto hombres entre otros hombres que tienen mutuas experiencias los unos de los otros y que, como tales, son igualmente objetos de mi experiencia.

Las comunidades propiamente sociales que surgen de los actos -"yo-tú" y a los que corresponden en el mundo objetivo, las comunidades espirituales de comunidades sociales, incluidas las "personalidades de nivel superior".

Finalmente, el "mundo de la cultura", como presupuesto primordial para diversos niveles (44).

(43) Cfr. Meditaciones Cartesianas, 5ª Meditación. & 56 y 58

(44) Según Husserl, pertenece al sentido del hombre, incluso individual, arrastrar consigo el sentido de miembro de una comunidad : yo y todo el mundo en cuanto hombre entre otros hombres en mediación recíproca.

Husserl manifiesta que esto implica un cambio de significación del "Yo" (cfr. "Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental", & 54, a), en "otros yo", en "todos nosotros", en "nosotros con los múltiples yos entre los cuales soy un yo".

Pero estos yos, ente nosotros, después de haberse efectuado la relación trascendental, ¿no son un puro fenómeno? ¿No es -verdad que en la epoyé el filósofo no se considera a sí mismo ni considera a los otros hombres, sino como polos de retropreguntas trascendentales? Husserl afirma : yo, que filósofo, -efectuo la epoyé "e incluso si varias personas, que estuviesen en comunidad actual conmigo, ejercen, al mismo tiempo la epoyé, para mí, en mi epoyé todos los otros hombres con toda su vida de actos son referidos al fenómeno mundo que, en mi epoyé, es exclusivamente mío. La epoyé crea una soledad filosófica única en su género...." (cfr. "Crisis de las ciencias.....", & 54 b).

e) Hay acceso a lo personal?

La conclusión parece obvia después del análisis realizado en la nota anterior. Queremos sintetizar esta conclusión.

.../... El yo originario, el ego de miepoyé, no puede perder jamás su unicidad, su indeclinabilidad personal.

La intersubjetividad transcendental encierra en sí graves dificultades. Efectivamente, podemos preguntarnos qué significa esa posible comunidad, esa intersubjetividad transcendental? La comunidad abierta de los hombres está en comunicación, al menos virtualmente. De hecho, hay aquí un yo y otro yo a título de tú; un nosotros como sujeto y otro como complemento. Pero, cómo llegar al nosotros transcendental, al fundamento originario de toda comunidad? ¿Cómo el ego transcendental, como mónada, puede entrar en la del otro en una relación al modo nostral?

Aún admitiendo la teoría de Husserl sobre la constitución del otro (teoría según la cual tu cuerpo (orgánico) que se manifiesta en mi esfera primordial, conduce para tí a la constitución de tu ego transcendental), no hemos logrado aún fundar ningún nosotros transcendental. Por el contrario, cada ego transcendental tiene su mundo, en el que constituye para él, según su ser y su sentido, a todos los otros sujetos, incluido yo mismo, pero justamente sólo para él y no para todos los otros yos transcendentales.

Por otra parte, tampoco en la esfera transcendental misma es posible la comunicación entre la pluralidad de sujetos transcendentales y, en consecuencia, la fundación de una intersubjetividad comunicativa, pues toda comunicación exige retornar al mundo natural y presupone ya intersubjetividad y relación en el mundo del nosotros.

Dejando de lado la noción engañosa de una pluralidad de yos transcendentales, la cuestión capital sigue en pie: saber si mi yo transcendental sabe algo de un tú transcendental o incluso si lo constituye y cómo podría fundarse, por este yo y este tú transcendentales, un nosotros transcendental.

Más aún, nos preguntamos si tiene sentido hablar de una pluralidad de egos transcendentales. Efectivamente, ¿puede el ego ser pensado de otro modo que en singular? No se ve como una inmanencia mutua de carácter intencional pueda fundar la implicación recíproca de las corrientes de vida de los sujetos individuales. Quizá los manuscritos inéditos de Husserl puedan proporcionar algún día una explicación sobre la constitución intersubjetiva. A esta conclusión llega igualmente el valioso estudio de A. SCHULTZ: "El problema de la intersubjetividad transcendental en Husserl", Cahier de Royaumont. Husserl, ed. Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 312-314.

Si nos preguntamos quién efectúa realmente las diversas

.../...

La relación entre yo y los otros se funda en la intencionalidad de la reciprocidad de las conciencias, y sólo por esta intencionalidad la proyección que funda la comunidad es una operación intencional y constitutiva. Pero este logro no puede obtenerse por recepciones pasivas, sino por actividades espontáneas y donantes de sentido (45).

Pero al recrear al otro lo hago en cuanto objeto, no en cuanto sujeto, pues de lo contrario destruiría el carácter de la transcendentalidad.

.../... epoyés y las diversas reducciones que conducen realmente y finalmente, a la constitución de la intersubjetividad transcendental, parece que es el yo como yo originario del filósofo que efectúa la epoyé y explica que la epoyé crea una soledad filosófica única en su género, la cual es una exigencia metodológica fundamental de toda filosofía afectivamente radical.

A propósito de la epoyé fenomenológico-psicológica, se afirma que la reducción radical y completa conduce al ego - absolutamente único del psicólogo puro que, al practicarla, se aísla de manera absoluta (cfr. "Crisis...", § 71, pag. 264). En otra parte se dice (cfr. Crisis..., § 54 B, pag. 187), que muchos pueden practicar la epoyé "conmigo e incluso en una comunidad actual", si bien se precisa que "para mí y para mí epoyé todos los otros hombres con toda su vida de actos están incluidos en el fenómeno mundo, que en mi epoyé es exclusivamente mío".

Parece que Husserl y Pink vieron la dificultad, pues Husserl introduce en la última parte de la CRISIS, la teoría de las modificaciones de actitud, que expone con el título asombroso de "Períodos profesionales y de pausas profesionales" (cfr. Crisis..., § 69, 72, Apéndice III, pag. 373), y Pink termina su artículo presentando la triple paradoja que sigue oscureciendo la problemática fenomenológica: situación de la exterioridad, proposición fenomenológica y determinación transcendental.

Si esta descripción puede ser perfectamente utilizable para el mundo de la vida, no parece pueda interpretarse en relación con la constitución recíproca de la intersubjetividad en la esfera transcendental. Cabe preguntarse también si, de hecho, la aparición en carne y hueso del otro en mi esfera primordial tiene la importancia decisiva que Husserl le atribuye, pues uno puede sentirse más próximo a un pensador alejado en el tiempo y en el espacio que a un vecino, que me resulta extraño, aunque me sea dado en carne y hueso en la calle.

.../...

Esta proyección se realiza mediante el siguiente proceso : la experiencia sensible de que el otro posee un organismo fisiológico similar al mío y unas manifestaciones orgánicas semejantes, será la puesta en marcha de la constitución. Lo primero que se percibe con evidencia es un cuerpo ajeno, poseedor de caracteres somáticos y espirituales que sobrepasan en sus manifestaciones la conducta animal. Por ello el cuerpo humano no me es dado como algo opaco y sólo después orientado y presidido por un yo, sino que es percibido de un sólo golpe como un cuerpo orgánico. La apercepción analógica no es inferida por una serie de actos de asociación, sino que nos es dada inferida simultáneamente con la apercepción que se realiza a través de una continua transgresión de sentido de una percepción a otra. Este campo intencional es analógico y va desde la desigualdad máxima a la igualdad casi perfecta. El otro no es conocido como un yo personal, sino que es vivido como otro, desde el cual afirmo mi yo y desde este yo logrado realizo los actos por los que afirmo o niego a los otros, ahora otros-yos.

Conclusión :

- 1.- Desde IDEAS I, el problema de la intersubjetividad transcendental ha ocupado el centro del pensamiento husserliano.
- 2.- La tentativa husserliana de fundar la constitución de la intersubjetividad transcendental a partir de las operaciones de la conciencia del ego transcendental no han tenido éxito.
- 3.- Se puede suponer que el problema de la intersubjetividad no es un problema de constitución que pueda resolverse dentro de la esfera transcendental, sino un dato del mundo de la vida.

.../... Y, ¿qué decir de los horizontes sociales lejanos, de decreciente familiaridad espacial y temporal? ¿No se nos ha dicho que al mundo ambiente (husserliano), sólo pertenece esa parte de la realidad física de la que el sujeto "tiene conocimiento"? "Tener en su horizonte", ¿no es algo completamente distinto de constituir?.

4.- La intersubjetividad parece ser la categoría antológica fundamental del ser del hombre en el mundo y, por ello, de toda antropología filosófica.

5.- La posibilidad de la reflexión sobre sí mismo, el descubrimiento del yo, la aptitud para efectuar todas las epoyés, pero también la posibilidad de toda comunicación y del establecimiento de un mundo ambiente comunicativo, está fundado sobre la experiencia originaria de la relación en el modo del nosotros.

6.- La fenomenología trascendental tiene como tarea interpretar el sentido que aquel mundo tiene para nosotros antes de todo filosofar; sentido que puede ser filosóficamente revelado, pero no modificado (46).

Creemos, pues, que Husserl abre un camino extraordinariamente prometedor hacia la comunicación interpersonal, pero no lo logra, - al constituirse ésta por la comunicabilidad de dos subjetividades - constituyentes.

(46) Cfr. Meditaciones.. § 62, in fine.

C A P I T U L O I I

EL PROBLEMA DE LA COMUNICACION A PARTIR DE LAS ESTRUCTURAS EXISTENCIALES

Unas palabras de J. HERSCH sobre Kierkegaard (1) en el coloquio internacional organizado por la UNESCO en París, en abril de 1.964 con motivo del 150 aniversario del nacimiento de Søren Kierkegaard, tendrían un cierto paralelismo con la pregunta que nos podríamos hacer sobre el "porque" de la comunicación a partir de las estructuras existenciales.

El tema de la comunicación existencial no se daría si no tuviera enfrente algo con lo que debiera estar en pugna para llegar a ser tal. Es el "como" del conflicto lo que aquí importa, la cualidad del enfrentamiento; se trata de tener con quien enfrentarse, para que surja la urgencia de luchar.

Desde finales de la Edad Media, en el largo proceso de Individuación, el hombre ha llegado a emerger como entidad separada y autónoma. Pero esta nueva situación y ciertas características del ámbito en que el individuo se realiza, le llevaron a un profundo aislamiento y soledad.

Entre los movimientos del pensamiento contemporáneo, el neopositivismo soslayará temas que no entran dentro de su área de experimentación objetiva. Y es que el sentido propio de la vida del hombre escapa, en gran parte, del mundo de las ciencias experimentales entendidas como objetivación cuantificable.

Entre los "ismos" del período postbélico existirá también un -

(1) "Kierkegaard no existiría sin el cristianismo constituido, en lucha con el cual fue Kierkegaard, y es el "como" del conflicto lo que aquí importa, la cualidad de enfrentamiento; se trata de tener con quien enfrentarse y se realiza la rebelión que engendra al excepcional" Sartre, Heidegger, Jaspers y otros. "Kierkegaard Vivo", ed. Alianza Editorial, Madrid, - 1.968, pag. 189.

movimiento que centra su preocupación y su pensamiento en la problemática humana. Opuesto a la filosofía del objeto, dirige su atención al sujeto. Busca la realidad del ser, no el encubrimiento del mismo, aunque por otros caminos de los de la constatación empírico-positiva: Heidegger en "Sein und Zeit" (1.927), Gabriel Marcel en "Journal Métaphysique" (1.927), Karl Jaspers en "Philosophie" (1932), J.P. Sartre en "L'Être et le néant" (1.943). Para todos estos autores el ser más inmediato es el hombre y, a la vez, el único capaz de interrogarse a sí mismo, por su existencia, buscando liberar al hombre de su caída en la existencia impersonal. El hombre disuelto en medio de las funciones sociales y de las cosas, se convierte en uno más, en uno cualquiera; vive una existencia banal, frente a la existencia auténtica.

Los autores consignados en este capítulo responden a una basta problemática y, en realidad, son ellos lo que plantean temáticamente la comunicación humana, como parte de una antropología filosófica. La necesidad de plantear en su conjunto la esencia y destino del hombre se hizo imperativa por una serie de acontecimientos históricos que marcaron el fin de una época: derrumbe de los ideales precedentes por las guerras mundiales; las enormes consecuencias de una industrialización que deshumaniza al hombre y lo vacía interiormente; la angustiosa soledad del hombre contemporáneo en medio de sus semejantes; la búsqueda del sentido real de las cosas y de la existencia, junto al rechazo de soluciones dadas y de sistemas omni-explicativos; afirmación de lo personal en sus dos dimensiones, individual y social; incidencias de las ciencias del hombre que auscultan los contenidos del inconsciente y buscan los orígenes de la humanidad, así como de las ciencias de la naturaleza con su estilo de trabajo y su exigencia de verificación positiva (2).

(2) Alfonso López Quintás ha puesto de relieve, a propósito de la antropología dialógica de Ferdinand EBNER (Cfr. Ferdinand Erber, en "Pensadores cristianos contemporáneos", BAC, Madrid, 1.968, pp. 115-280; "La antropología dialógica de F. Ebner", en Antropologías del siglo XX, ed. Sigüeme, Salamanca, 1.976, pp. 149-179), algo que en el pensamiento de nuestro tiempo ha ido adquiriendo mayor densidad y raigambre, a saber, que la realidad auténtica no se logra a través de sistemas de oposición y "obje-

Angustias y esperanzas sentidas más o menos por todos, han renovado la temática y el lenguaje de los filósofos que se esfuerzan por abrir un camino más expedito en medio del caos de las ideologías y por señalar un punto de referencia al pensamiento científico y antropológico.

Aunque los autores "existencialistas" abandonan la identificación de persona (o sujeto) y conciencia, no obstante, el uso de la fenomenología tiende a reconducirles a posiciones ya seculares - en el pensamiento europeo. Esto no obstante, el ahondamiento en las estructuras originarias del existente a nivel pre-reflexivo o anti-predicamental, ha llevado al redescubrimiento más o menos implícito de la raíz y fundamento de la realidad fenoménica. Todos estos autores han concedido gran parte de sus prolijos análisis a la comunicación, vista, sobre todo, como propiedad constitutiva del existente mismo.

... tivismismo" ("dentro-fuera", "sujeto-objeto", "yo no-yo"), sino - en los sistemas cocreadores que permiten a la capacidad humana captar la plenitud de sus posibilidades a través de las entidades relacionales que surgen en los fenómenos de encuentro.

Este pensamiento ha tenido profunda resonancia en otros autores como F. Rosenzweig, G. Marcel, M. Buber, etc., sustituyendo los esquemas "sujeto-objeto" por el de "yo-tú".

Efectivamente, la orientación del pensamiento "intelectualista" e "irracionalista" han polarizado los estudios sobre el esquema "sujeto-objeto", frecuentemente, en una relación de oposición y no en una dialéctica de complementariedad. Una vez más la radicalidad de las formas ha llevado al reduccionismo.

La renuncia a tales principios metodológicos excluyentes, no supone una renuncia a la condición racional del conocer; buscan una ampliación de lo racional en su acceso a la realidad. O como justamente ha señalado Alfonso López Quintás (cfr. "La antropología dialéctica de F. Ebner", l. a., pag. 151) "ansían conocer a la razón humana -a la capacidad humana de captar las estructuras de lo real- la plenitud de sus posibilidades".

Se acentúa que lo puramente racionante y lógico no es el único medio de acceso a lo real. Si las investigaciones antropológicas se montan sobre el esquema "apelación-respuesta" es debido a la capacidad que este esquema encierra para reflejar "lo - que acontece en el trato de dos realidades personales dotadas - de poder creador" (A. López Quintás, l.c., pag. 152).

La comunicación no es pues, el resultado de una persona que - incidentalmente expresa algo suyo, ni de una comunidad que se expresa por boca de un individuo; más bien se la concibe como la vocación radical del existente que puede asumir modalidades diversas, engendrarse en modos distintos y hacerse en niveles diferentes.

El habla, el gesto, la relación, el ambiente, los comunicantes, los puntos de convergencia, la secreta dinámica que comanda el proceso, el valor y la validez de las comunicaciones, la significación y los signos, etc., son otros tantos argumentos tratados temáticamente por estos pensadores. Más que "comunicación de conciencias" bien puede hablarse de "comunicación de existencias", aún cuando no pocas veces tienda a producirse a valores existenciales válidos para el existente en cuanto concernientes a la existencialidad.

1.- HEIDEGGER M. (1889 - 1.976)

El esfuerzo de Heidegger por aclarar el sentido del ser en general, lo lleva a "repetir" la "pregunta" sobre el ser del ente y - con ello, a plantear en términos nuevos el "tema" del hombre. El hombre, en efecto, es el único ente que puede preguntar por el ser, por que él mismo es el "lugar" del ser : el ser-ahí (1).

Heidegger cree necesario reiterar la pregunta a través de una fenomenología existencial que permita poner "al descubierto" las estructuras "originarias" del ser-ahí como su sentido, y constituya, - al mismo tiempo, el "camino" para "liberar" el sentido del ser en general, meta última de su investigación (2).

A esta llamada "ontología fundamental" le sería propio la manifestación de la estructura "existencial" del ser-ahí, por la que

(1) ST. intr., I, 2, pp. 14-18 (El ser y el tiempo, sección, capítulo y párrafo. Siempre sintetizaremos como en esta nota). Salvo expresión en contrario, todas las citas están tomadas de ST.

(2) Intr., II, 7, pp. 37-49; cf. et id. 2a sec. VI. 83.

se comprende la constitución del ser del ente que existe. Con ello no se resuelve la cuestión de la "existencia" en cuanto tal, que nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo, sino los modos o estructuras que la existencia determina el ser-ahí y a los cuales la analítica ontológica ha menester "ya siempre" de echar una mirada previa (3).

Siendo la comunicación y la palabra "existenciales" que constituyen la compleja estructura del "ahí" del ser-ahí, se nos impone al menos una alusión a las demás características fundamentales y originarias, para esclarecer todo el contexto ontológico en el que Heidegger las investiga.

Ante todo, ¿cuál es el "quien" del ser-ahí? A esta pregunta - puede responderse con las definiciones clásicas de "animal racional" o de "persona", pero ambas son, a juicio de nuestro autor, insuficientes y ambiguas; son en cambio, satisfactorias las que se desprenden de la fenomenología existencial. Entre ellas, sin embargo, la que mejor parece manifestar la "verdad expresa" del ser-ahí, es la de "ser-en-el-mundo-con-los-demás". Ella permite, en efecto, una analítica existencial de la "cotidianidad" del ser-ahí que le es consustancial y que debe ser "desembozada" para traer a plena luz la verdad del "ahí" del ser-ahí (4).

Según esto, el ser-ahí es un ser "abierto" al mundo al que "ilumina" dándole una "significación". El "mundo" en su mundanidad no es un repertorio de entes sino más bien un "horizonte" en el que el hombre "despliega" su "proyecto" existencial. La actitud fundamental del hombre con respecto al mundo es el de "cura" y de allí que la constitución de éste sea caracterizado como repertorio de utensilios (ser-a-la-mano) y de objetos (ser-a-los-ojos). La "referencia"

(3) Intr., I. 4, pp. 21-24

(4) Ia. sec. I, pp. 53-65. Evidentemente la exposición completa del pensamiento heideggeriano sobre el habla y la comunicación, nos llevaría demasiado lejos. Como originario y originante que es, su fenomenología abarca además de la "existencialidad", la "cura", la "caída", "facticidad", etc. Cf. ST. 2a sec. III, pp. 344ss.

permanente e insuperable del ser-ahí al mundo, hace que éste sea un "campo de significaciones" orientadas por su función "pragmática".

Pero el ser-ahí tiene relaciones de otro tipo que las apuntadas y es con respecto a "otros" ser-ahí: el ser-con es tan originario como el ser-en-el-mundo.

En la existencia cotidiana, el hombre "hace frente" al mundo - circundante con los demás. Estos otros no son añadidos al mundo por un acto posterior de la conciencia ni son distribuidos entre las cosas mundanas, aún conservando sus características propias. "Ya siempre" el ser-ahí es "ser-con" o si se quiere "con-ser"; ya siempre con los demás está "abierto" al mundo en el "encuentro" existencial con los demás "cura" del mundo por el trabajo y la investigación, - con los demás "comprende" e "interpreta" el mundo entorno, con los demás, por fin, "expresa" las significaciones del mundo.

Esta relación no se agota en el "curar común" del mundo, sino que es "ya siempre" pro-curar otros ser-ahí. Este pro-curar se manifiesta constantemente en modalidades variadas, positivas unas, negativas otras, en las que subyace siempre como estructura originaria y originante el "ser-con".

"El "procurar-por" se presente como una estructura del ser del ser-ahí cuyas varias posibilidades son aferradas tanto al "ser" del ser-ahí, 'relativamente al mundo de que se cura', cuanto al propio 'ser' del ser-ahí 'relativamente a sí mismo'." (5).

En esta "procura" quedan abiertas las posibilidades de ser del ser-ahí, vale decir, su "proyecto" fundamental existencial que aun cuando en su realización revista diversas formas, siempre se mueve dentro de los límites del ser-ahí, señalados por el ser-cabe el mundo y bajo el dominio del "uno" o del "se" (das man) por un lado y - del ser-cabe sí propio por el otro. Ambos límites señalan la "autenticidad" o "inautenticidad" de la existencia, palabras que no connotan un sentido ético-moral sino que determinan un modo de ser del -

(5) Ia. sec. IV. 26 pp. 138-139.

ser-ahí, y dentro de los cuales discurre en toda su riqueza de alternativas la "cotidianidad" del ser-ahí (6).

La en el estudio de Heidegger consagra a los existenciales - que constituyen el "ahí" del ser-ahí, es decir, en la explicación - del "ser-en" en cuanto tal, aparece el análisis de la comunicación - como proposición y el habla como comunicación.

Veamos la comunicación como proposición. Coherente con la línea fenomenológica de la investigación emprendida, que gira en torno a lo "originario" existencial y por ende a lo pre-consciente (antipredicamental) como raíz y fuente de lo consciente, Heidegger no puede menos de colocar la proposición, toda proposición, como un existencial derivado de otras estructuras más fundamentales, como lo son en primera instancia, la "interpretación" y como última instancia - el "comprender" y el "encontrarse". El "sentido" y las "significaciones" provienen pues, en definitiva, de estos existenciales originarios, a los que añade el carácter de "expreso" (7).

El vocablo "proposición" tiene, en efecto, tres significaciones que están sacadas del fenómeno con él designado, se hallan entre sí relacionadas y abarcan en su unidad la plena estructura proposicional. Estas significaciones son caracterizadas como "indicación", - "predicación" y "comunicación". En una apretada definición: "la proposición es una indicación determinante comunicativamente".

Toda proposición tiene como característica común el "permitir ver" los entes, vale decir, hace posible la presencia del "logos" - como "apóphansis". Y esto lo realiza por el "in-dicar" que permite ver los entes por sí mismos, por el "pre-dicar" que permite ver junto en los límites de lo que se muestra en cuanto tal y el "comunicar" que es el común-in-dicar lo indicado en el modo de determinar. En todos los casos la proposición muestra de qué modo es modificable - la estructura del "cómo", constitutiva del comprender y de la interpretación.

(6) Id., IV, pp. 129-147

(7) Cf. Id. V, 33, pp. 172-179



"la proposición no puede -dice Heidegger- negar su procedencia ontológica de la interpretación comprensora. El 'como' original de la interpretación comprensora del 'ver en torno' (hermeneia), lo llamamos el 'cómo', hermenéutico-existencial, a diferencia del 'cómo' apofántico de la proposición" (8).

Si el comunicar o manifestar es un "co-permitir ver", "comunicado" resulta el común "ser viendo relativamente a lo indicado"; un orientar la vista dentro del "espacio" del "ser-a-la-mano", al ser "expresada" y compartida con otros "dasein" con los cuales es "ya siempre" en el mundo, produce el fenómeno de la comunicación. Y esto se puede hacer ya en una mera indicación gestual o vocal, ya determinando ciertas características o perfiles del ente "intramundano", siempre, eso sí, en el campo de significaciones comunes dadas por la comprensión interpretativa común y dentro del ámbito del "ser en el mundo con los demás". Por ello el enunciado, aún cuando "transmitido" a otros a los que el ente indicado y determinado no esté a una cercana visible y tangible, guarda siempre una "referencia" a éste, referencia embozada en el comunicar cotidiano y "de oídas", pero no por ello menos real.

No obstante lo dicho, Heidegger retoma el tema de la comunicación en un contexto más amplio: en el del "habla" (Rede). El "habla" junto al "encontrarse" y al "comprender", constituye como originario fundamental de características propias, la compleja estructura del "ahí" del ser-ahí. Con ello la "comunicación" alcanza una radicalidad existencial que no tenía, al ser tratada como "modo" de proposición.

"En esta comunicación se constituye la articulación del ser uno-con-otro comprensor. Ella despliega lo que hay de 'común' en el 'co-encontrarse' y en la comprensión del ser-con.

(8) Id. V, 33, p. 177. La "verdad" como intimamente ligada al habla y a la comunicación; cf. id. VI, 44, pp. 233-252

La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias, por ej. opiniones y deseos, del interior de otro. El ser-ahí-con es esencialmente ya patente en el co-encontrarse y en el co-comprender. - El ser-con resulta expresamente 'común' en el habla, es decir, lo es ya; tan sólo no es común en cuanto no empuñado ni apropiado" (9).

La comunicación, según esto, sería "tomar la palabra" actuando las posibilidades que se hacen patentes en la analítica existencial de la "comprensión" y que comprometen o al menos ponen en juego todo del "ser" del "ser-ahí". La comunicación puede así "abrirse" al mundo de lo cotidiano o al mundo del ser, discurrir dentro de los cauces de lo "uno" o del "se" (das man), o apelar a otra existencia a su autenticidad. De todas formas, la comunicación a su nivel más hondo, no consiste en adosar sonidos a representaciones, mediante los cuales dos sujetos se "unen" momentáneamente entre sí, sino que hace patente "expresamente" algo más primordial, a saber, la co-comprensión y el co-encuentro del ser-ahí. Ambas mentan el "poder-ser" del ser-ahí y con ello la libertad radical del "pro-yecto" existencial, y el ser "abierto" en el mundo y con ello el estado de "yector" y su "estado de referido" en tanto en cuanto co-existente con otro ser-ahí.

El "articular" heideggeriano es una de las características del ser-ahí. Este, en efecto, articula en diversos estadios y modos de ser, sea en la comprensión, sea en la interpretación, sea en la proposición, sea en el habla. En todos los casos y niveles, la articulación está vinculada al "proyecto" y a la "significación", pero debemos añadir inmediatamente que ella no surge de un existencial único, sino que se va modulando originariamente a través de los existenciales descubiertos en la analítica fenomenológica que constituyen juntos la estructura del ser-ahí:

(9) Id. V. 54, p. 181

"Hablar es articular 'significativamente' la comprensibilidad del ser-en-el-mundo, al que le es inherente el ser con y que se mantiene en cada caso en un modo determinado del ser-uno-con-otro 'curándose de'. Este, el ser-uno-con-otro es 'hablante'". (10).

Ya la filosofía griega había definido al hombre como "animal hablante", (zoon lógon ejon), pero el hilo conductor para llegar a las estructuras del ser de los entes, el "legein", muy pronto perdió su significación original para adquirir otros significados derivados - con lo que se oscureció la "verdad" del hombre y con ello, la "patencia del ser" (aletheia). Al caracterizar el hablar como un "articular la comprensibilidad del ser en el mundo, significativamente", - Heidegger hace una hermenéutica de este existencial, pero menta su función apofántica al poner al hombre como "lugar" de la verdad por el factum de que el hombre es el ser-ahí y por ello la palabra, como propia del hombre, manifiesta en el doble sentido de "poner a la luz" comunicativamente y de "iluminar" comprensivamente al ser del ente - (11).

Como ingredientes constitutivos del habla entran : el "sobre qué" del habla (lo hablado "en" ella), lo hablado ("por" ella) en cuanto - tal y "a quien" se habla. Ahora bien, debe distinguirse el "habla" - (rede) del lenguaje (sprache). Este es el habla en cuanto "se expresa regularmente y se ha expresado ya siempre. Más en lo expresado está por ende, implícita en cada caso ya una comprensión y una interpretación (...). A la responsabilidad de tal estado (sc. "estado ex-preso") es entregado el ser-ahí inmediatamente y dentro de ciertos límites - constantemente; tal estado regula y distribuye las posibilidades del comprender del término medio y del correspondiente encontrarse" (12).

(10) Id. V, 34, p. 180

(11) Intr. II, 6 p. 36. Cf. et id. id. 7, B, pp. 42-45.

(12) Ia sec. V, 35, pp. 186-187. Heidegger en efecto, distingue entre "conversación" y "coloquio".

Con ello tenemos indicado que el lenguaje no es nunca un objeto o un útil, sino que siempre hace referencia al ser-ahí aún cuando esta referencia se haga a la "cotidianidad" del ser-ahí, abierto con los demás a un mundo común, interpretado y comprendido comúnmente y expresado también en común. El lenguaje, como expresión que es el habla, guarda la nobleza de su origen y puede retornar a él : no todo lenguaje o relación humana cotidiana es necesariamente "habladuría", como Heidegger mismo insiste después de haberla descrito - (13).

La comunicación es pues, el habla que se expresa. "La tendencia de su ser apunta a hacer común al que oye el abierto "ser relativamente a lo hablado 'en' el habla" (14). De aquí la ambigüedad de la comunicación humana. Ella puede expresar la autenticidad del ser-ahí, sea en las relaciones con el mundo, sea con los demás, o bien, expresar su inautenticidad.

Pero el "habla" no se agota en la comunicación proposicional. - Tiene otras dimensiones que también entran en la comunicación, cuando a ésta se la considera en toda su integridad. Nos referimos al "oir" y al "callar".

"La relación del habla con el comprender y la comprensibilidad resulta clara si se fija la atención en una posibilidad existencial inherente al hablar, el oír (...). El oír-a alguien es el existencial ser-patente del ser-ahí, en cuanto ser-con, para el otro (...). En cuanto comprensor ser-en-el-mundo con los otros, 'presta oídos' al ser-ahí-con y a sí mismo, y en este prestar oído está pendiente de ellos y de sí." (15). "El mismo existencial tiene otra posibilidad esencial del hablar, el callar (...).

(13) Id. id. id., p. 189.

(14) Id. id. id., p. 187.

(15) Id. id. 34, p. 182.

Para poder callar necesita el ser-ahí tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico 'estado - de abierto' de sí mismo (...). La silenciosidad es un - modo del habla que articula tan originariamente la comprensibilidad del ser-ahí, que de él procede el genuino poder-oir y ser-uno-con-otro que permite 'ver a través' de él". (16).

Intimamente ligada al "habla" está la "vocación": "vocar es - un modo del habla" (17). La estructura propia del habla como "apelo", "silencio" y "escucha" manifiestan al nivel existencial la estructura y fundamento de la conciencia moral como "tener".

"La vocación con que caracterizamos la conciencia es la - invocación del 'uno mismo' en su 'mismo'; en cuanto a - tal invocación, es la avocación del 'mismo' a su 'poder ser sí mismo' y con ello un prevocar al ser-ahí a sus posibilidades" (18).

La "vocación" del ser del ser-ahí no puede partir sino del "lugar" propio del ser así como debe "responder" ante sí propio. De allí deriva el "estado de resuelto" que caracteriza al ser-ahí en su plena autenticidad. El hombre debe "empuñar" su existencia, que se distiende desde el nacimiento a su muerte, en el único "sentido" que el indica el ser del ser-ahí; la temporalidad. Esta asunción está basada en la "autointerpretación" de sí propio que constituye el único "evento histórico" plenamente manifestativo del ser-ahí. La historicidad del hombre que siempre supone el factum de la cotidianidad del uno, - sólo puede ser definida en cuanto "resuelta" en el seno mismo del ser-ahí como un pro-tender a realizar el "destino" singular que es asumir

(16) Id. id. id., pp. 183-184

(17) 2a sec. II. 54, p. 293

(18) Id. II, 57, p. 298; cf. todo el párrafo.

ya siempre su "vocación" como ser-para-la-muerte. El gesto histórico de la comunidad es el resultado del ser esencialmente con otros y en tanto en cuanto asuma ésta su "destino colectivo" que se franquea en la coparticipación y en la lucha (19).

La palabra es manifestación de esta estructura histórico-temporal del hombre y el habla, de donde aquella tiene su origen, patentiza sus "posibilidades" y su "facticidad". Esto queda confirmado en la temporalidad del habla y justificada la analítica "reiterada" de la misma desde esta dimensión existencial. A través de la temporalidad del habla, en efecto, Heidegger quiere encontrar el "sentido" del ser del ser-ahí primero y del ser en general, después.

"Por ser el habla un hablar de los entes, aunque no primaria y preponderantemente en el sentido de la enunciación teórica (proposición), únicamente puede atacarse el análisis de la constitución temporal de los elementos y estructuras del lenguaje, una vez desarrollado el problema de la fundamental relación entre el ser y la verdad partiendo de los problemas de la temporalidad."

Entonces es posible también, definir el sentido ontológico del 'es' (...). Únicamente partiendo de la temporalidad del habla (...) puede aclararse el 'origen' de la 'significación' y hacerse ontológicamente comprensible la posibilidad de la formación de conceptos" (20).

La palabra es la "morada" del ser desde el momento que el hombre es "pastor y guardián" del ser : el ahí del ser-ahí, puesto de manifiesto en la analítica fenomenológica, desemboca en un altísimo aprecio del habla y con ello de la palabra humana al indicarla como

(19) 2a sec. V, 72-75, pp. 402-422. Cf. OELCKER E., Homero e Historia, pp. 22-35.

(20) *ibid* 3a sec. IV, 68, d. p. 278.

el "lugar" de la verdad de la comunicación (21).

A pesar de los bellos y prolijos análisis heideggerianos acerca del habla y de la comunicación, "la vocación habla en el modo inhóspito del callar, y sólo de esta forma proque la vocación voca al invocado a retroceder desde ellas (las habladurías), a la silenciosidad del "poder-ser" existente (22).

La soledad radical del hombre se hace evidente : derelicción, desarraigo, yecto, inhóspito, muerto-ya-siempre, caído y perdido - es en la cotidianidad y no menos cuando es arrancado de esta "guarida y refugio" en la "taciturna" resolución de sumir su destino. El ser-ahí está penetrado de negatividad, más aún, desde la nihilización total, el ser se hace patente : "la nada no sólo suscita el concepto contrario del ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente se efectúa la nihilización de la nada (...). Manteniéndose inserto en la nada, el ser-ahí es en cada caso ya "sobre" más allá del ente. A este ser saliendo de sí sobre el ente llamamos "transcendencia" (...). Este estado de mantenerse inserto en la nada sobre la base de la angustia - oculta, convierte al hombre en "mantenedor" de la nada" (23).

Concluamos nuestra ya larga exposición con un juicio de F. - Brecht :

"La filosofía de Heidegger, arraigado en la experiencia de la nada, y culminando en el estado de resuelto relativamente a la muerte, aísla al hombre de la manera más radical. Dimana del sentimiento básico de un abandono

(21) Cf. PENZO G., "Fondamenti ontologici del linguaggio in H.", in *Probl. Fil. Ling.*, pp. 175-201. El autor muestra como H. ha hecho más bien una "ontología estética" que una "estética ontológica".

(22) Id. II, 57, p. 301

(23) Que es metafísica, pp.

inmisericorde en medio de los seres y de la responsabilidad que pesa sobre cada uno acerca de su propia existencia individual. Un hábito de absoluta soledad alienta en el lenguaje conceptual de este pensamiento" (24).

2.- J. P. SARTRE (1.905-)

La metafísica larvada que está en el punto de partida del pensamiento de Sartre, su modo de entender y practicar el método fenomenológico, las concretas situaciones de la existencia humana en que esta concepción se basa y el modo cómo aplica sus métodos descriptivos y hermenéuticos al estudio de las situaciones existenciales por él elegidas (25), confieren características propias a toda la filosofía sartriana y con ello a su planteo de la comunicación humana.

Renunciando, como es obvio, a los prolijos análisis fenomenológicos en los que Sartre fundamenta sus teorías, concentraremos nuestra atención en estos cuatro puntos :

- . estructura del encuentro con el otro
- . carácter conflictivo de la comunicación
- . ontología subyacente y
- . radical soledad del existente

El encuentro con el otro se me da ante todo como una "presencia" frente a mí : yo "siento" la presencia del otro en medio del mundo que me rodea. Qué significa ésto?

(24) Cit. por J. LENZ, en Moderno exist. alemán y francés, pp. 92-93.

(25) Son los puntos que según LAIN ENTRALGO deben tenerse en cuenta para toda crítica responsable de Sartre, cf. o.c., pp. 316-317

Primero, que la "presencia" del otro se me "da" como sentida, como inmediata, fáctica y absolutamente actual en la desnudez de su ser, vacía en cuanto tal de toda determinación, excepto la identidad consigo misma, algo que provoca "nausea" por su gratuidad y contingencia, en suma, algo que está "de más" (26).

Segundo, que la presencia del otro es presencia "frente a mí" (en face). Hay una relación de distancia que establezco, una dirección determinada de la vista para su percepción, una ordenación en medio de las cosas que me "rodean" y en "medio de las cuales" existo, una negación de pertenencia. Desde mi cuerpo se abre el campo del mundo, es el punto de partida de una perspectiva y lo demás es ante todo, algo dentro de un horizonte espacio-temporal que forma "mi mundo". El otro, al sentirlo, lo coloco dentro de esta perspectiva mía, es objeto de mi mirada que lo "fija" y se "apodera" de él.

Por último, que la presencia del otro es presencia a la que otorgo una "significación". El sentir no se agota en la percepción de un dato objetivo que es cosa o instrumento; precisamente el sentir es sentir algo cosa-instrumento, que prolonga mi cuerpo en la acción y en relación al cual tiene "sentido" y "significado". El otro así parece como "instrumento entre instrumentos", en un complejo de vida y acción que es más que un cuerpo inerte y que constituye un punto de referencia de lo que no soy y al cual puedo "subyugar" en la constitución de mi mundo.

En síntesis, el otro "sentido" implica una presencia óptica - del ser, una dirección o distancia y una significación. Esto es posible porque "mi" cuerpo, aunque es también un "en-soi", forma parte esencial de la conciencia (pour-soi) y como tal se trasciende, se niega a sí para volcarse hacia, -para entender a-, en una pa-

(26) Tema desarrollado en *La Nausée*, por boca de ROQUENTIN, Sartre lo llama lo trans-objetivo de la percepción y es captado por intuición, no intelectual, sino sensitiva.

labra, se "ec-tasía" (27). Mi cuerpo como "mío" no es objeto de conocimiento sino justamente aquello que permite el conocimiento y la acción en el mundo. Así lo "existo" en cuanto lo dejo tras mí como un "en-soi", o sea, en cuanto lo "nihilizo". Yo soy pues mi cuerpo: él pertenece a mi subjetividad, al ser mi conciencia una "conciencia encarnada". Como tal, es principio de la negatividad y pone de manifiesto la radical escisión propia del existente. El existente es un ser transido de "la nada" y su función primordial es introducir la "otredad" en el ser por las actividades práctico-cognoscitivas (28).

He aquí "dado" al otro como "un" otro, en su exterioridad de objeto ante mi mirada. Pero qué sucede si invertimos los términos, es decir, si no soy yo el-que-mira sino el-que-soy-mirado? Ahora el encuentro ofrecería la otra cara. El otro no se me daría ante todo, como una presencia frente a mí, sino que yo sería presente frente a él.

En las experiencias penosas de la vergüenza, la timidez, el temor yo "me" siento mirado, me siento un "de más" que es "fijado" por la mirada "ajena" y a "su merced": soy objeto. El otro, en cambio, lo siento como sujeto que "sujeta" mi ser, "roba" mi mundo, me "aniquila" como "etre-pour-soi". De este modo me siento inmediata y fácticamente un "etre-pour-autrui", es decir, me conozco (29).

El "cogito" cartesiano es así alargado y comprendido dentro de una polaridad. En efecto, en el "yo pienso" (recuérdese la extensión de este término), hay una "posición" del yo que se hace a partir del tú y que es reversible. Yo como "yo" tengo conciencia sólo cuando hay un "tú" que me "piensa" y a la inversa. Descartes olvida que para darse el "yo" como objeto debe negarse como sujeto y éste no en el

(27) Sartre pone tres "ek-stasis" o salidas de sí: a la conciencia, al otro y al ser. Cf. EN.

(28) Cf. EN. 3a parte, cap. II, pp. 368-430

(29) Es sabido la relevancia que Sartre da a la mirada (le regard), o mejor dicho, a un tipo de mirada. Cf. MOUNIER, Intr. aux exist., pp. 120-124. En EN. 3a part., cap. I, nº 4, pp. 110-167

simple plano ideal, sino en el existencial. Sólo en la experiencia del encuentro puedo conocerme como "être pour soi-pour autrui", y esto a causa de que la conciencia es una conciencia encarnada, que "mi" cuerpo no es sólo "un" cuerpo ajeno a mi ser, sino "soy yo - mismo", tanto sujeto (pour-soi) como objeto (en-soi) (30).

"El hombre que se capta directamente por el Cogito, descubre también los otros y los descubre como condición de su existencia. Se da cuenta de que nada puede... a menos que los otros lo reconozcan como tal. Para obtener una verdad cualquiera sobre mí es necesario que yo pase por el otro (...). Así descubrimos inmediatamente un mundo, que llamaremos la intersubjetividad y es en este mundo donde el hombre descubre lo que él es y lo que son los otros" (31).

Lo típico de Sartre no es la función del tú para el conocimiento y la conciencia del yo ni la función de la mirada (le regard), - en el comportamiento humano (32), sino la constitución esencialmente conflictiva de la inter-subjetividad y con ello la actitud eminentemente "aniquiladora" de la comunicación. El aut-aut es implacable : o sujeto u objeto. En estos términos de una dialéctica sin síntesis se desenvuelve el "ser-ahí-con" los otros y ésto sea en plano estrictamente interpersonal, sea en el plano social e histórico (33).

-
- (30) La "reflexión" asume así un carácter muy especial. Cf. L'Imaginaire.
- (31) EH 66-67
- (32) Otros psicólogos (p.e. Wallon) y filósofos (cf. Lain Entralgo en la o.c.), habían llamado la atención y estudiado este "pasar por el otro" para la constitución de la subjetividad, así como la función de la mirada.
- (33) En la Crit. de la raison dialectique Sartre analiza las dos formas del "nosotros", el objetivo y el subjetivo dentro de la dimensión social. En todos estos análisis juega siempre el principio : "Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui" señalado en EN. p. 431.

Toda postura frente a otro está condenada irremisiblemente al fracaso de una coincidencia sujeto-objeto a la cual el existente aspira secretamente y en la cual persiste por una "mala fe" (*mauvaise foi*), más o menos consciente, dado que a lo que se aspira es a un imposible, a saber, la identidad del "en soi-pour soi". No obstante, la conclusión no es el quietismo, sino una invitación a la continua superación (transcendente) en el seno mismo de la relación intersubjetiva, afrontando lúcidamente el fracaso final (34).

Frente a la mirada objetivante del otro caben dos actitudes: una defensiva y la otra ofensiva. La primera es la no-exposición a esta mirada y que se puede comprender bajo el nombre de "pudor". Es una actitud de fuga que va desde el "cubrirse" la desnudez hasta "ocultarse" totalmente. La segunda, en cambio, es un "retorno" de mirada mediante el cual el existente controla la situación colocándolo al otro en su campo. Sartre ha estudiado con detenimiento esta segunda actitud, desdoblandola metodológicamente en dos posibilidades, totalmente diversas entre sí, pero vinculadas "circularmente".

"Transcender la transcendencia del otro, o al contrario, absorber en mí esta transcendencia sin quitarle su carácter de transcendencia, tales son las dos actitudes primitivas que tomo yo frente al otro" (35).

El intento de asimilación de la libertad del otro lo tenemos en el amor, en el lenguaje y en el masoquismo, mientras que el intento de trascender totalmente al otro, se realiza en la indiferencia, en el apetito sexual, el sadismo y el odio. Con fría penetración Sartre estudia cada tipo de relación que constituye el submundo de toda co-

(34) En general, el existencialismo subraya el fracaso final de la comunicación. Sartre se destaca por poner en la base misma de la relación el "conflicto" y con ello, la primacía del "ser-para" sobre el "ser-con" heideggeriano. Es evidente la diferencia con la concepción conflictiva de Ricoeur.

(35) EN. 430.

municación (36).

"Tal es nuestra desventura con el otro en el esquema de Sartre. Sujeto, yo aspiro a apresarle como sujeto. Pero, si yo me presento como sujeto, el otro se fija como objeto. Y delante de su subjetividad, no puedo presentarme que en calidad de objeto incapaz de alcanzarla. Sería preciso que me fuera revelado como objeto y sujeto a la vez. Ahora bien, ésto es imposible (37).

Al límite de esta comunicación está la muerte, total despojo - del *pour-soi* y por ende, el triunfo del otro sobre el *mi*. Todo lo - subjetivo se pierde con la muerte; resta solamente un objeto, blanco de la mirada y de los juicios ajenos; es un puramente otro (38).

Evidentemente, toda una "ontología fenomenológica" subyace y permea estos análisis. En la introducción general de "*L'Être et le Néant*" Sartre acepta el "monismo del fenómeno" y elimina todo tipo de dualismo, ya sea interno-externo, ya sea ser-fenómeno, ya sea - potencia-acto, ya sea, en fin, esencia-apariencia (39)... En cambio, pone de relieve una fisura incolmable entre el ser-en-sí (en *soi*) y ser-para-sí (pour *soi*), o sea, entre la facticidad del existente y la conciencia.

El fenómeno de la pregunta es, según Sartre, un comportamiento original y objetivamente controlable del hombre con relación al ser. Ahora bien, en la pregunta y en la respuesta aparece la nada, no sólo como perteneciente al juicio, sino como perteneciente a las cosas. Por un lado, pues las "negatidades" (*négitités*), son realidades transcendentales y por otro, no expresan más que una relación del hombre con el mundo y se originan de un acto, una actitud o un proyecto del hombre (40).

(37) MOUNIER, o.c., p. 119

(38) EN. 631

(39) EN. 11-30

(40) EN. 1ª part., cap. I, pp. 37-84

El hombre es pues el ente por cuyo conducto la nada llega a las cosas y que por lo tanto, es su propia nada. No obstante, como la nada no puede nihilizarse sino en base al ser, se da la nada en el seno mismo del ser (41). La conciencia es así una degradación del ser en-soi, es su negación y manifiesta una deficiencia que se traduce en el deseo de llegar-a-ser. Así se explica, desde la ontología, porque Sartre pone la esencia como consecuencia de la existencia: aquella es el resultado de la negación permanente del existente, mediante la cual se configura y se da consistencia. Mediante el "acto ontológico" de la negación se da la posibilidad, la superación del pasado, el pensamiento y el juicio, la distancia y la ausencia. En una palabra, es factible la aparición del "mundo" (42).

"¿Qué significa aquí que la existencia presente la esencia?. Significa que el hombre ante todo existe, se encuentra, surge en el mundo y después se define (...). El hombre, tal como lo concibe el existencialismo, no es definible precisamente, porque ante todo, es nada. Sólo será después y será tal como él mismo se habrá hecho (...). El hombre no es otra cosa que lo que él se hace (43).

Evidentemente para Sartre, como para todo existencialista, la pregunta no es: "qué es el hombre", sino "quién es el hombre"; la primera carece de sentido pues el "qué" responde a la cosa y el hombre no es una cosa, es un "quien".

Si no se puede hablar de una esencia "previa" que convenga a todos los existentes, se puede designar encambio, de un conjunto de límites que esbozan su "situación fundamental" en el universo; en otras palabras, su "condición" universal.

(41) EH. 2a part., cap. I, pp. 115-149

(42) EH. p. 57

(43) EH. p. 22

"Si bien es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que sería la naturaleza humana, existe - sin embargo, una universalidad humana de condición" (44).

Esta situación fundamental, subyacente en todas las variaciones históricas, culturales y sociales, son las que permiten la comunicación de una "imagen del hombre" que a través de cada existente, tiene un valor universal dado que las mismas tienen un aspecto subjetivo (vecue) y un aspecto objetivo (pour autrui). Todo lo que el hombre hace o mejor dicho, se hace, por opciones libres y auténticas o por sujecciones masivas e inauténticas (les salauds), repercute en el universo (45).

De aquí la soledad prometeica del hombre, La angustia de la elección, así como el fracaso y el absurdo como término final de todo esfuerzo, la búsqueda de valores y su encarnación, así como la total - falta de fundamento de los mismos en un Absoluto, la total responsabilidad de todos y cada uno de sus actos, así como la repercusión eterna de los mismos en el seno de la humanidad, configuran el hombre "sartriano" y le dan un "pathos" de heroísmo trágico (46).

"Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre" (47). "El hombre es - una pasión inútil" (48). "El otro..., he aquí el infierno; la mirada ..., he aquí el infierno; el encuentro eterno..., he aquí el infierno" (49).

(44) EH. p. 67

(45) EH. pp. 68-70

(46) Tema fundamental de todo EH.

(47) EH. p. 37

(48) EN. p. 708

(49) Tema de Huis Clos.

3.- MARCEL G. (1.889-1.973)

La "filosofía concreta" de G. Marcel, aporta a nuestro argumento una serie de indicaciones valiosas y fundamentales, no sólo por sus hallazgos, sino también por su método de investigación. Imposible condensar en pocas páginas un pensamiento tan rico en matices y tan reacio a ser estrictamente sistematizado. La "experiencia reflexiva" es el alma de la filosofía marceliana y desgajar una de otra corre el peligro de traicionarla (50).

Uno de los temas capitales de la "filosofía concreta" es el de la comunicación humana cuya investigación se hace a partir de los fundamentos existenciales que la hacen posible y a través de diversas instancias reflexivas que manifiestan su estructura y su dinamismo. Ahora bien, esta existencia se presenta ante todo, como "encarnación", palabra ésta que debe tomarse en su significación verbal antes que sustantiva, puesto que no es propiamente un hecho sino un originario, a partir del cual todo hecho es posible. De ahí su importancia capital metafísica (51).

La existencia corpórea es ambivalente : o bien, puede considerársela como "dentro" de su situación fundamental, o bien puede tomársela en sus valores objetivos "fuera" de la existencia concreta. De aquí los dos grados de reflexión posibles : la reflexión primera u objetiva y la reflexión segunda o subjetiva.

En la primera, la razón "problematiza" la realidad a través de sucesivos análisis y síntesis, abstrayendo de aquello que la funda y subtrayéndose a su situación existencial. Los fines perseguidos en este primer tipo de reflexión es "recomponer" inteligiblemente la realidad en esquemas que sistematizan los datos y permiten su manejo técnico.

(50) Cf. Philosophie Concrete (PhC) 24-27

(51) Etre et Avoir (EA) 11. Cf. et PhC cap- I

En la segunda, en cambio, el existente se abre al "misterio" del ser por la admiración, el amor, el dolor, el afrontamiento, - la plegaria y "toca" la realidad en sus mismas raíces. Su finalidad es de posibilitar la aparición de la persona y de prolongarla en todas sus auténticas realizaciones (52).

Dentro de estos carriles, G. Marcel desenvuelve su filosofía de la comunicación o si se quiere, su reflexión experimental de - la comunicación.

En la comunicación "objetiva", el otro aparece al "observador" como un repertorio de predicados pertenecientes a un sujeto de por sí neutro : es "juizado", encasillado, clasificado y colocado en - un fichero. La persona es tratada como "uno" que "tiene" tales o - cuales habilidades, ideas o lo que sea y "responde" a un número utilizable por "cualquiera" para llenar una "función", dentro de una - "organización" racional. Puede ser "sustituida" por otro que reúna condiciones similares, en caso de ser "dada de baja" por causas más o menos "previsibles". Dentro de este ámbito, el existente aparece como un organismo que es a la vez receptor, transmisor y eminente, siendo las palabras signos de datos ya verificados o a verificar y las relaciones encuadradas en las categorías de acción-reacción o si se quiere, en la traducción (53).

Otro tipo de comunicación "objetiva" lo encontramos en las - ciencias, cuya finalidad es "controlar" la realidad, encajándola - en una vasta red de relaciones y datos fácilmente comunicables por un lenguaje convencional. Dado que las ciencias logran un progreso en la medida que plantean y resuelven problemas válidos al pensamiento "en general", lo que interesa no es el "quien" lo dice y - "a quien" lo dice, sino "lo que" se dice. De allí que todo grupo humano interesado en la ciencia puede identificarse en los resultados a obtener, puede intercambiar los descubrimientos logrados y puede

(52) PhC 38-40- Cf. BARDOT J.P. Connaissance et amour, pp. 183-189

(53) PhC 41-43

colaborar a través del tiempo y del espacio en el acrecentamiento de la masa de conocimientos teóricos y prácticos. La multiplicación de los medios de comunicación social, fenómeno típico de la moderna civilización, son indicativos de una búsqueda incansable - en crear un lenguaje fácilmente asequible a todos y común a todos. La aspiración cartesiana de reducir al hombre al "cogito" no muy - alejada de la aspiración filosófica contemporánea de reducirlo a - un "fenómeno" o a una "máquina", se ve cumplida en este tipo de comunicación en la que tanto el hombre como el mundo se "des-realiza" y se despersonaliza (54).

El fruto degenerado de este esfuerzo es la aparición del hombre-masa, sujeto al dominio del "uno" (on) anónimo, irresponsable, pasivo, contradictorio y sin rostro humano, donde tiene lugar una comunicación cuasi mecánica de lo "interesante" y no de lo verdaderamente "importante" (55).

Finalmente, se encuentra la comunicación "objetiva" en determinadas circunstancias en las que se hace llamado a la simpatía o a la solidaridad, sentimientos ambos que no dependen del sujeto - el hacerlos surgir y que sin embargo, deben aparecer de algún modo para responder a la expectativa del interlocutor o del grupo afectado.

El recurso a "fórmulas" y sentimientos "adecuados" entran en - el "haber" del sujeto requerido a expresarlos, como fichas apropiadas a la circunstancia dada, permaneciendo aquel extraño (en dehors) a la existencia del otro (56).

Aunque muy dispares entre sí, estos modos de comunicación, todos coinciden en que el existente se coloca "fuera" de su situación fundamental, en un mundo en que cosas y personas son tratadas como "objetos" y en el que naufraga toda densidad existencial y toda -

(54) EA 149. Cf. et L'homme problematique.

(55) PhC 167ss et EA 182-184

(56) PhC 81-82

creatividad personal. El desarraigo del "ser" conduce así a una - dislocación básica de todas las actividades, que en vano procuran poner remedio filosofías o ideologías que arrancan de los mismos presupuestos que la producen.

Sólo en momentos privilegiados de la vida, por una especie de conversión interior, el hombre es capaz de captar intuitivamente, las raíces de su existencia y así, de realizar una auténtica comunicación. Sólo en el pasaje del "el" al "tu" se abre el misterio - de la persona con el otro y se entra en comunión con ella. G. Marcel estudia repetidas veces esta experiencia y con una finura extraordinaria prolonga sus reflexiones en torno al "misterio" que fundamenta la existencia del hombre y a su irreductibilidad radical de ser "encapsulado" en un sistema de ideas con pretensiones de un total develamiento (57).

En la relación yo-tu, el existente se coloca "dentro" de su - situación fundamental que es la de participar de una común presencia "encarnada" que se identifica con los sujetos mismos, en lugar de ser considerada como algo ajeno o algo simplemente relacionado con el sujeto :

"Yo existo...; advierto oscuramente este hecho de que - no soy solamente para mí, sino que me manifiesto (...)
El prefijo "ex" en existir, en tanto que se traduce un movimiento hacia el exterior y como una tendencia centrífuga, es aquí de la mayor importancia. Yo existo : esto quiere decir que tengo como hacerme conocer o reconocer, sea por otro, sea por mí mismo, como afectado - de una alteridad ficticia. Todo esto es inseparable del hecho de que existe mi cuerpo" (58).

(57) Id. 52

(58) PhC 30.

De este modo, la presencia no es solamente una presencia física disuelta en puro objeto sin ninguna significación personal, sino por encima de todo, una presencia ontológica que "llama" y que "responde" desde un fondo impenetrable de radical libertad, que se distingue en todo lo que la rodea. Sólo el existente es capaz de un verdadero "encuentro" (rencontre), pues sólo él es capaz de una presencia susceptible de ser participada, de un "co-presencia" (59).

Marcel ha escrito páginas bellísimas sobre el acoger (recevoir) la persona del otro "chez soi", sobre la disponibilidad requerida para la comunicación al nivel personal, sobre la fidelidad que consolida las relaciones humanas y permiten descubrimientos siempre nuevos en profundidad, sobre la esperanza que prolonga la comunicación más allá de la muerte, sobre la libertad que es el ámbito donde fructifica la comunicación creativa y concreta, y finalmente, sobre el amor que es fuente de conocimiento del tú como tal, en todo lo original e indecible que ello comporta, (60).

De esta manera, no sólo las palabras son portadoras del mensaje, sino los gestos son significativos y el silencio altamente comunicativo. Todo lo "objetivo", aún permaneciendo en sus valores propios, es asumido dentro de un nuevo contexto que lo reconduce a sus fuentes y lo vivifica desde sus raíces (61).

Para Marcel pues, la comunicación no es sólo transmisión de ideas mediante signos adecuados ni transmisión de sentimientos mediante estados psíquicos análogos, ni tampoco transmisión de comportamientos prácticos en vista de objetivos comunes. La comunicación verdadera y propia se establece cuando conmigo aparece un tú, un "quien" al cual puedo dirigirme y del cual puedo ser "conocido". La dialéctica del amor tiene así comienzo y puede conducir a una consumación

(59) PhC 22

(60) PhC 137ss, 85, 227ss; Homo Viator (HV) 205 et passim. Cf. BARDOT, o.c., pp. 100-109.

(61) BARDOT, o.c., p. 143

de la mutua "pertenencia", en la amistad y en el amor conyugal (62).

Las relaciones interpersonales que se establecen y consolidan en la comunicación se nacen objeto de una cuidadosa investigación para adivinar ese nexo, ese "entre" que une los comunicantes, al mismo tiempo que los deja ser ellos mismos y desde ellos mismos los promueve a su plenitud. La dimensión relacional de la persona aparece de este modo con claridad, recordando que este concepto va íntimamente ligado al de existencia concreta en lo que ella tiene de más original.

"Cuanto más mi interlocutor me es exterior, tanto más yo soy, al mismo tiempo y en la misma medida, exterior a mí mismo; frente a un tal, yo devengo también un tal otro, a menos que no sea, literalmente, 'persona' (...). Pero puede darse que se anude entre el otro y yo un vínculo sentido, por ejemplo, si yo descubro una cierta experiencia que nos es común ... Así se crea una unidad en la cual el otro y yo somos 'nosotros', lo que viene a significar que el otro cesa de ser 'el' para convertirse en un 'tu'; las palabras 'tu también' adquieren así un valor esencial. Literalmente nos comunicamos, y esto quiere decir que el otro deja de ser para mí alguien con el cual me entrego a mí mismo, deja de estar encuadrado entre yo y yo mismo; este yo-mismo, con el que estaba coaligado para examinarlo, para juzgarlo, se ha fundido en una unidad viviente, que en adelante él forma conmigo (...). Esto mismo aún lo expresaría diciendo que yo no me comunico efectivamente conmigo mismo sino en la medida en que me comunico con el otro (63).

(62) PhC 112-113 y 63-66

(63) PhC 55-56

En este texto se pueden advertir los varios elementos del pensamiento marceliano, a los que hemos hecho referencia en el transcurso de nuestra breve exposición : oposición entre la comunicación objetiva y la subjetiva y en el paso de la una a la otra. Pero añade en lo que se refiere a esta última una importante observación, a saber, la integración del propio yo y del tú "en" la comunicación personal. No son exactamente las ideas o sentimientos que se expresan sino la misma persona, y al hacerlo, proyecta fuera de sí y de sus propios fondos la riqueza existencial ante un tu que la recibe y la suscita. Evidentemente, para Marcel la comunicación no es algo adventicio o accidental de la persona, sino que la constituye en cierto modo, aserto que se confirma al recordar la íntima relación de persona y acto por una parte, y ser y libertad, por el otro (64).

El "nosotros" humano será la tensión permanente del existente; con los altibajos entre lo subjetivo y lo objetivo; en otras palabras, si bien en todo "el" hay potencialmente un "tu", en todo "tu" siempre aflora un "el" y éste por la ambigüedad de lo corpóreo que no sólo acompaña sino constituye el existente. De allí que la comunicación sea fruto de una apertura y una fidelidad siempre renovadas y de una esperanza que va más allá de los fracasos parciales o totales.

Solamente el Ser Absoluto es el Tú Absoluto. Todo esfuerzo en racionalizarlo lo convierte en objeto, vale decir, lo desnaturaliza y falsea. Su aprehensión depende de la disponibilidad total que no es otra cosa que la "apartenencia" que libera por el compromiso mismo del ser del existente y sólo desde este presupuesto el diálogo entre el hombre y Dios puede ser iniciado y proseguido. En esta

(64) "Ce qui se révèle ici (...) c'est, par-delà les systèmes clos ou le jugement nous enferme, un sorte d'indistinction féconde où les êtres communiquent, où ils sont dans et par l'acte même de la communication (...). Cette indistinction du toi et du moi, du toi et du lui n'est pas un élément neutre ou nous dévions nous perdre et comme abdiquer; c'est plutôt une sorte de milieu vital de l'âme où celle-ci puise sa force, où elle se renouvelle en s'éprouvant". Id. 59, et HV 16-22.

"invocación" y plegaria el hombre no accede en verdad al misterio divino pero sí éste se hace "presente", suscitando, en su potente "llamado", la libertad que es como decir, la creatividad del existente (65).

La evolución del pensamiento de Marcel lleva paulatinamente a una mejor comprensión del papel de la inteligencia y una más justa apreciación de la idea y del juicio y con ello, la estridente división de lo objetivo y lo subjetivo se atenua al establecerse las múltiples relaciones mutuas en la unidad de lo real (66). Esto no obstante, el interés de Marcel se centra en lo nuclear de la comunicación que es lo que podríamos llamar la "actitud" del existente frente al ser. Si el existente "rehusa" su "condición" humana, abroquelándose en un sistema de ideas y relaciones "fuera" de su propia realidad, la comunicación se empobrece ontológicamente y se despersonaliza. Si por el contrario "invoca" el ser, su comunicación consigo mismo, con los demás, con las cosas y con Dios, adquiere toda su densidad y se prolonga más allá del tiempo y espacio. Desde esta actitud existencial debe estudiarse el significado de la palabra y del silencio, del valor del yo y del otro, de la validez de los análisis sociológicos, psicológicos, filosóficos. El nacimiento de las teorías que reducen la comunicación a un puro intercambio mecánico de "mensajes" o a un transvase aséptico de contenidos de conciencia, son para Marcel fenómenos que sólo pueden explicarse dentro de una civilización en la que el ser ha caído en el olvido; sin su recuperación, todo esfuerzo de entendimiento y acercamiento no pasará de los intereses inmediatos sin una real promoción de la persona.

La apertura a una auténtica metafísica permite a Marcel restaurar con nuevo vigor aquella actitud realista en la que no es la afirmación la que pone el ser, sino éste el que hace posible aquel-

(65) PhC 60-61 et HV 27-28.

(66) En el libro de J.-P. BARBOT citado, se diseña este proceso evolutivo.

la, sin ser jamás agotada por la misma. Y efectivamente, de aquí y sólo desde aquí, la comunicación es algo que provoca "admiración" y la "reflexión" posterior, en lugar de destruirla, la despliega en toda su riqueza y en toda su verdad (67).

00000000000000000000

4.- JASPERS, K. (1.883-1.969)

La respuesta de los diferentes pensadores existencialistas - ante la existencia fragil, inconclusa y finita, será muy diferente aunque pudiera parecer que la comunicación podía ser un atenuante -en cuanto que la solidaridad puede disminuir el desamparo- de la angustia que experimentan ante la nada de su ser existente. Sólo será Jaspers el que confiera a la comunicación una importancia tan básica que será ella como la forjadora de la realización existencial. "De Kierkegaard a Jaspers, y de Nietzsche a Heidegger, pasando por Husserl, Scheler y Hartmann, abundan los análisis fenomenológicos y ontológicos sobre intersubjetividad. Entre estos pensadores es JASPERS quien más claramente intenta sistematizar una teoría de la comunicación humana en el marco de la filosofía existencial alemana" (1).

Si a Marcel se le puede considerar como el existencialista de la esperanza cristiana, la esperanza de Jaspers estará en el hombre y al hombre no se le podrá transferir directamente resultados positivos y convenientes, pero sí se le podrá invitar, al menos, a que vuelva su atención sobre sí y se resuelva a una autodeterminación. El esclarecimiento de la existencia no será un mero "conocer", sino una llamada a la propia posibilidad, como el incentivo a "encontrarse". La respuesta está primero en Kierkegaard, después y sobre todo, en Jaspers.

La pasión de Kierkegaard fue llevar a su ser esencial y auténtico, al hombre que vive olvidado de sí, perdido en la cotidianidad - (lucha contra la banalidad y el inconsciente).

Para Kierkegaard fue Sócrates el modelo de pensador existencial al interesarse, no por la comunicación objetiva, sino por la existencial : comunicación de estados subjetivos y existenciales.

(1) YARCE, J. "La comunicación personal", Pamplona. Ed. Universidad de Navarra, 1.971, pag. 15.

Y será precisamente esta comunicación, la existencial, la que va a proclamar Jaspers; la comunicación del ser que apoyado en sí mismo, puede interrogarse por sí propio, pero que, a la vez, no se queda en sí, sino que sale al encuentro comunicativo con las otras existencias.

Habrán dos precursores en esta tarea comunicativa, aunque su voz no fue entendida hasta años después (2). "Nietzsche esbozó una imagen pavorosa del mundo moderno : la civilización declina, ya no hay cultura, sólo queda la información. Todo el mundo habla pero nadie escucha, todo se desarrolla en palabras, todo se traiciona" (3). El otro : Kierkegaard. Su fuerza reside, tal vez, en lo que constituye su mismo límite : en la ausencia y desdén de todo sistema. Se niega a proporcionar una verdad constituida, pero desvela y hace viva la realidad que cada hombre lleva dentro de sí. Por todos los medios pretende Kierkegaard precipitar el salto a la experiencia interior. Y el "gran solitario" ha encontrado interlocutores (4).

En la exposición del pensamiento de K. Jaspers buscamos una dirección progresiva en profundidad y depuración.

Primeramente haciendo un recorrido por la existencia empírica, detectando las formas de comunicación que se establecen en ella, - tomando conciencia del objetivismo en que se puede caer al absolutizar las formas de verdad encontradas.

-
- (2) "Kierkegaard y Nietzsche : ambos representan para Jaspers la voz de la subjetividad humana en protesta frente al sordo objetivismo, que se vuelve de espaldas al drama de nuestro ser" Millán PUELLES, A., "La claridad en Filosofía", Ed. Rialp, - Madrid, 1.958, pag. 169.
- (3) JASPERS, K., "Nietzsche y el Cristianismo", Ed. Deucalión, - Buenos Aires, 1.955, pag. 23.
- (4) "Nada, angustia, desesperación en la relación del hombre con su personalidad, tenían demasiado encanto para quedar sepultadas en las sombras de Dinamarca. No podía hacerse esperar un nuevo mensaje sobre estos temas. Su portador va a ser Karl Jaspers, que ha llamado discípulo póstumo de Søren Kierkegaard", R. ROSADO, J.M. "El tema de la nada en la Filosofía existencial", El Espectador, Ed. La Ciudad de Dios, 1.966, pag. 21.

En un segundo paso y en parangón correlativo, intentamos buscar el contenido de la existencia, acercándonos a la otra faceta - del dualismo jasperiano, en que dejando lo exterior y empírico, pasamos a la interioridad, a lo trascendente y existencial.

Un tercer momento pretenderá aclarar lo que es la comunicación existencial (5) que, a su vez, encierra límites y paradojas. Comunicación como origen y comunicación como etapa final a conquistar, pero, esta vez encerrando más exigencias por ser "comunicación existencial".

A.- La comunicación "empírica" y sus formas de expresión

El aspecto de la obra jasperiana que queremos resaltar es el - de la "comunicación existencial". Estos dos términos, en el pensamiento de Jaspers, aparecen henchidos de contenido enriquecedor para el hombre al llevarle a una mayor hondura en lo personal, a una continua búsqueda de sus posibilidades en el dualismo de Razón y - Existencia.

No podemos absolutizar la Razón porque abocaríamos en el objetivismo, ni aislar la existencia desvinculándola de la Razón, porque caeríamos en un subjetivismo. Hay que caminar en un ir y venir de la existencia de la Razón. Ambas formas son inseparables; cada una se - pierde al perderse la otra. La Existencia no se hace lúcida sino en virtud de la Razón; la Razón no tiene contenido sino en virtud de la Existencia. Absolutizar una u otra sería caer en el subjetivismo o en el objetivismo, que como formas extremas no pueden ser admitidas

(5) "Por nuestra parte no filosofamos partiendo de la soledad, sino de la comunicación. Para nosotros el punto de partida es éste: cuál es la actitud y el comportamiento del hombre respecto al hombre de la comunicación surgen los momentos más luminosos; y en su sucesión es como cobra importancia la Vida" (cfr. JASPERS, K. "Filosofía", trad. de Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1.958, prólogo XXI V.

por no llevar a la auténtica comunicación, la "Comunicación existencial".

1.- El dualismo de la comunicación

Jaspers habla de la comunicación, encerrando un dualismo latente en "su" comunicación, como ocurre en todos sus conceptos.

Se da un doble tipo de comunicación : la empírica y la existencial. Respuesta lógica al Jaspers fenoménico y nouménico, al aspecto immanente y trascendente de toda conducta, al hombre interior y exterior que aparece en toda su reflexión sobre lo humano. Es necesario examinar estas formas de comunicación para aclarar sus interpretaciones, su sentido (6).

La comunicación empírica es el primer modo de comunicación que experimenta el hombre. Es el primer encuentro con los demás. Este tipo de comunicación surge en las relaciones colectivas y sociales. Jaspers cree que podemos llegar a agotar su esencia y a definirla. Se da en la existencia fáctica donde el individuo queda diluido en la generalidad de la vida colectiva.

La conciencia individual queda fundida en la conciencia general. No ha nacido aún un yo consciente de sí mismo. Hago lo que todos hacen; creo lo que todos creen. No hay autenticidad personal. El hombre no se pregunta por su ser originario e irrepetible. Puede decirse que propiamente el hombre, a este nivel, no puede entrar en comunicación, pues no tiene nada que aportar.

(6) Es necesario buscar las formas "objetivas" de la comunicación empírica para llegar a comprender mejor, por vía de negación, lo que es la comunicación existencial, ya que para Jaspers las formas de comunicación "objetivada" hacen imposible nuestra llegada al hombre al imposibilitar todo tipo de comunicación entre existencias. (Quizás pueda ser viable un diálogo - que podríamos apellidar de "impersonal", pero esto no llegaría al alcance y profundidad de la comunicación.

En este tipo de comunicación aparecerán otras situaciones comunicativas. No será el mero dato objetivo quien las establezca; ahora será una entidad social, como el Estado, la Familia, la Profesión. A través de estas relaciones, la personalidad se irá tallando la comunicación se va haciendo más profunda, pero aún no ha pasado del plano de la existencia empírica.

Intentar llegar al fondo de la comunicación es una tarea ardua. Avanzamos junto a la incomprendibilidad que acompaña en este caminar. Porque se pueden descubrir sus posibles formas, profundizar en su sentido, pero contando con que nunca llegaremos a comprenderla totalmente (7).

Aquí cabe esclarecer el concepto de Existencia como contrapuesto a facticidad. Si hay un tipo de comunicación que pueda catalogarse de empírica y que no es la comunicación existencial, es porque el hombre puede vivir también dos tipos de existencias: una en el plano de la comunicación empírica; otra en el de la existencia.

El hombre, indicábamos anteriormente, debe caminar hacia una - continua búsqueda de sus posibilidades; posibilidades que le vendrán dadas por medio de la comunicación existencial en el dualismo RAZON-EXISTENCIA.

Concepto de Razón y sentido de la Existencia

El punto de partida es la forma de comunicación más primaria, la que está al alcance de nuestra observación: la comunicación empírica. Pero si queremos obtener algo que no se deje encadenar por el vínculo de ninguna cosa particular ni ambiente determinado, es necesario profundizar más adentro de la mayor amplitud posible.

(7) "A las preguntas ¿por qué hay comunicación?, ¿por qué no soy yo solo?, es tan imposible una respuesta comprensible como la pregunta por el sí-mismo, si se quiere llegar al fondo" (cir. Jaspers, K., "Filosofía", ed. cit. pag. 451).

Jaspers hará esta experiencia y de ella surgirá un concepto - nuevo que incluirá en sí el sentido típicamente jasperiano de Razón y Existencia. "Todo lo que se nos hace objeto, aunque fuera el mayor de todos, está para nosotros siempre aún, dentro de nosotros, es decir, no es el todo.

Adonde quiera que lleguemos, el horizonte que abarca lo obtenido, va más allá obligándonos a desistir de todo estado definitivo. vivimos y pensamos en todo momento dentro de un horizonte. Por el hecho de haber horizonte -nace la cuestión de lo ABARCADOR" (8). El ser está sin cerrar ("ungeschlossen") y el horizonte es infinito. A este ser le llama Jaspers "das Ungreifende" : lo envolvente, lo -circunvalente, lo abarcador.

Lo abarcador es lo que siempre se anuncia pero que nunca deviene objeto. Lo que nunca se presenta en sí mismo, pero es el ámbito donde se nos presenta todo lo demás. Es difícil aclarar totalmente el sentido de lo abarcador, pensar en forma de objetividad, algo - que no es objetivo. Quizás no lleguemos a lo que es, pero sí a los modos como se nos presenta, mediante la objetividad de determinados fenómenos (9).

Al intentar esclarecer el contenido de este concepto podemos - tomar dos puntos de vista o dos diferenciaciones : como lo que somos nosotros mismos y como lo que es él-mismo.

Lo abarcador que somos nosotros mismos, engloba la existencia empírica (Dasein), la conciencia en general (Bewusstsein überhaupt)

(8) Cfr. JASPERS, K., "Razón y Existencia", trad. de H. Kohnen, Ed. Nova, Buenos Aires, 1.959, pag. 44.

(9) "Se puede dar una idea aproximada de lo que quiere decir con el término circunvalente, en base a la doctrina kantiana de espacio-tiempo : éstos no son para Kant objetos de perfección; todo lo perceptible empero, aparece en ello. Así, lo circunvalente para Jaspers, no es ni objeto de la percepción, ni del consentimiento, pero todos los objetos aparecen en él". (Cfr. STEGMULLER, W., Corrientes fundamentales de la filosofía actual, ed. Nova, Buenos Aires, 1.967, pag. 65.

y el Espíritu (Geist). Lo abarcador que es el ser mismo, contiene el mundo y la transcendencia. ¿Dónde aparecen, pues, los conceptos de Razón y Existencia?

Una tercera posibilidad de esclarecerse para nosotros lo abarcador, es cuando nos preguntamos sobre qué terrenos se dan estos modos y cuál es el lazo o vínculo que los unifica (10). A estas cuestiones responde la Existencia (Existenz) : como el lugar respectivo en que se dan los modos de lo englobante, que somos nosotros; y la razón : a la pregunta por el vínculo que les da unidad.

¿Qué diferencia esencial establece Jaspers entre existencia empírica y Existencia? Hay una esencial diferenciación. Porque si a lo abarcador lo viéramos bajo el aspecto de lo inmanente y transcendente, las conclusiones, o mejor, los modos a que llegaríamos serían : existencia empírica, conciencia en general, espíritu y mundo dentro de lo inmanente-, mientras que sólo la Existencia y la transcendencia pertenecerían a lo transcendente. La Razón siempre sería vínculo de todos ellos.

Así, para el hombre, su existencia fáctica, aparece dentro del mundo de lo fenoménico, de lo externo. Frente a la existencia empírica del animal, la existencia fáctica del hombre es consciente de sí misma, de ahí que pueda ser objeto de investigación de las ciencias particulares. Pero es la existencia en la colectividad, en el ser del Dasein (11).

Todo lo dicho hasta ahora pertenece a este primer aspecto exterior inmanente del ser como lo abarcador.

(10) Cfr. KREMER-MARIETTI, A., "Jaspers, et la scission de l'être", París, ed. Segmers, 1.967, pag. 48.

(11) "DASEIN" : En la filosofía de Jaspers hay que distinguir claramente entre la existencia empírica y la Existencia. La primera es el ser del Dasein que en Jaspers significa literalmente "Ser", o "estar-ahí", y equivale a todo lo que generalmente llamamos realidad : cosas, sucesos ... lo que existe empíricamente. Existencia, en cambio, equivale a "Existenz" que sólo es posible para el hombre y que viene a ser lo que Heidegger llama existencia auténtica.

Desde la existencia empírica el hombre no forma su "yo" con clara independencia, no mantiene una relación interpersonal; a lo más se establecen relaciones colectivas donde el hombre aún no es consciente de sí mismo.

Cuando trato al otro como un objeto o una cosa, se destruye toda relación personal y nace la lucha interna por dominar al otro. Se actúa sobre el otro como sobre un objeto de la naturaleza al que hay que dominar. No se da relación personal; y lo que aparece es una apariencia de comunidad. Si la relación es recíproca surgirá la lucha por ver quién domina. En esta comunicación yo soy yo pensado como inteligencia de la "conciencia general".

Se puede establecer una forma más depurada de comunicación en la que se da un trato entre dos yos en virtud de la comprensión común de una cosa objetiva, como podría ser un contenido intelectual (12). Pero aún en este caso nos encontraríamos con comunidades impersonales, pues el yo no habla en su totalidad, sino a través de algo externo que no le compromete con todo su ser.

La comunicación en las ideas y su realización por medio de la Existencia, lleva al hombre a una mayor proximidad con el otro. Pero la proximidad absoluta del "yo-mismo" con el otro si-mismo en la cual ya no es posible en absoluto, el intercambio o situación, no es posible en esta forma de comunicación. Ciertamente que esta forma de comunicación conduce a una mayor proximidad con el otro, pero falta aún la identificación consigo mismo, elemento esencial de la comunicación existencial. Dentro de las relaciones sociológicas, la comunicación existencial encontrará su sustrato, ya que en éstas se da una colectividad, una finalidad común y la copertenencia a algo

(12) Aquí se produce un salto, dice Jaspers : "Hay un salto cuando el yo, como consciente de sí mismo, se puede oponer al otro y a su propio mundo" : cfr. "Filosofía", pag. 452.

En esta diferenciación en la que capta una independencia originaria, surge un "yo independiente". La cuestión será como dos yos se tratan y comprenden.

transcendente (13).

2.- La desviación del "objetivismo"

Uno de los peligros que se deben salvar en la tentativa de llegar a la comunicación existencial, es el objetivismo que pretende - absolutizar la verdad. Cuando absolutizamos la objetividad, cuando "petrificamos" la verdad en expresión de Jaspers, derivamos la auténtica comunicación y por consiguiente, la imposibilidad de llegar a la realización del sí-mismo. Por ello es necesario clarificar Razón y Existencia.

- (13) "La dirección hacia la comunicación existencial, queda articulada en las relaciones sociológicas, pero todavía no se la alcanza" (cfr. Jaspers, K., "Filosofía", pag. 455.

"La comunicación se establece aquí "al nivel del espíritu - y recibe un contenido concreto" (cfr. Dufrenne-Rocoeur, - "K. Jaspers et la philosophie de l'existence", pag. 156.

"La comunicación es la idea de un conjunto -éste Estado, - esta sociedad, esta familia- me pone por primera vez en - una comunidad sustancial" (cfr. Jaspers, l.c., pag. 454.

A este nivel la sociedad viene a ser el lugar de una "comunicación objetiva", que será la condición que lleva al hombre a la comunicación auténtica.

La sociedad ofrece lo que Jaspers llama "situaciones comunicativas" acerca de los hombres y les ofrece la ocasión - de mil contactos donde pueda surgir la comunicación (Jaspers hablará de cuatro tipos de "situaciones comunicativas" mandar-servir, trato social, discusión-diálogo, trato político). Estas situaciones no serán un obstáculo para la Existencia, encarnan más bien, una voluntad de objetividad, - aunque incluyan deficiencias y sean causa de conflictos - (sofismas, demagogia, violencia...). Pero en nosotros los hombres está la posibilidad de convivir realmente, de conservar entre nosotros y gracias a la comunicación, hallar el camino de la verdad.

Es importante esclarecer el auténtico sentido o fundamento de la comunicación porque nos llevará a ser nosotros mismos y con ello, lograr la difícil e incesante conquista de nuestra personalidad.

Hacer el recorrido por cada uno de los muros del "abarcador", supondría ir creciendo en el acercamiento a la comunicación auténtica, la existencial.

a) La "RAZON" jasperiana

Ya sabemos que la razón, a lo largo de la historia del pensamiento, ha sido definida, usada o proclamada bajo puntos de vista muy distintos, según las diferentes ideologías y formas de pensamiento. Jaspers mantendrá frente a la Razón, una forma de pensar original.

Al enfrentarse directamente con el tema establece una dualidad comprensiva y de significación. Cuando quiere esclarecer las maneras de lo "abarcador" en su obra "Razón y Existencia", aparecen - significados diversos que pueden atribuirse a la Razón.

El ser de lo "abarcador" que somos nosotros, era nuestro ser-ahí, de la existencia empírica; puede ser, además, la conciencia absoluta (como lugar donde se opera toda validez universal objetiva y racional del ser para nosotros), y también el espíritu (que aparece como una totalidad), fundamentando la Existencia: el fondo oscuro del ser-uno-mismo; lo oculto a partir de lo cual salgo al encuentro de mí-mismo y para lo que primariamente la transcendencia se hace realidad.

Pero hay otra forma ligada a la Existencia referente a la conexión de todas las formas de lo "abarcador"; y - esta forma no es un nuevo todo, sino una constante exigencia y movimiento; no es una nueva forma de lo abarcador, sino el vínculo y nexo de todas ellas: la Razón. "La razón es el pensar que transpasando todos los límites y con omnipresente exigencia, no solamente capta lo que es inteligible con validez universal y lo que en sí mismo es un ser-razonable en el sentido de la legalidad y orden del acontecer, sino que saca a la luz del día también lo otro; se enfrenta hasta con lo simplemente irracional, tocándolo y confiriéndole primariamente ser, por este mismo contacto (14).

(14) Cfr., Jaspers, K., Razón y Existencia, ed. Nova, Buenos Aires, 1.959. pag. 57

En este texto de Jaspers aparece claramente expresada la diferenciación establecida anteriormente : a nivel de la conciencia en general, la razón es sólo intelecto; actúa como un conocimiento analítico que nos lleva a elaborar conocimientos científicos.

Pero cuando Jaspers revela las expresiones de la razón, quiero decir mucho más que el pensar lúcido dirigido hacia un objeto, pues la razón está penetrada del carácter transcendente, existencial. La razón, en este caso, aparece proyectando luz, transformando lo opaco y oscuro en transparente. La razón, en este caso, tiene como misión esclarecer, no explicar exhaustivamente; no ratiocinar, sino - exigir ese movimiento de apertura hacia todo lo que pueda aportarnos objetividad, capacidad hacia la búsqueda sin objetivaciones definidas, porque, de lo que se trata es ensanchar la clarividencia - (15). Así es como la Razón nos lleva más allá de la existencia empírica y nos adentra en lo inexplicable, en lo inexperimentado (16).

La Razón, en esta misión "esclarecedora" capta los límites de este conocimiento y, por ello, se experimenta la angustia de la no certeza absoluta. Esto nos lleva a la inquietud, pero es a través de ella -que crece en la angustia- como el hombre se encamina hacia la realización de sí mismo, porque esta angustia no es algo meramente negativo; cuando ésta desaparece, el hombre se hace más superficial. La "inquietud" saca al hombre de su existencia meramente social y externa, dándole la posibilidad de construirse a sí mismo y encontrar su verdad singular.

(15) "La razón ensancha la clarividencia, hace dúctil la propensión a la comunicación, apto para transformarse en nuevas experiencias" (cfr. Jaspers, K., La Fe filosófica, ed. Losada, 1953 pag. 38.

(16) "En la actitud racional pretendo la claridad sin límites, me apropio del conocimiento científicamente captable, la realidad empírica y la validez irrefutable de lo pensable, a la vez que vivo consciente de los límites de toda inteligibilidad y claridad científica" (cfr. Jaspers, K., Razón y Existencia, l.c. pag. 58.

Pero la Razón no engendra sólo inquietud, sino también sosiego: "es ella, la que en el fin, puede brindar el gran sosiego, - no el sosiego de una pretendida sustancia racional que confía en sí misma, sino el sosiego del ser que se nos va apareciendo en virtud de la razón" (17).

La razón busca una verdad que vaya creciendo en nuestra comprensión y sabe que en la quietud artificial del que cree haberse apoderado de la verdad universal, está la muerte para consigo mismo y la incomprensión incommunicativa para con las demás existencias. No objetiviza como el conocimiento científico; es más que comprensión "objetiva"; va más allá de la razón como mera capacidad intelectual, situándose en lo irracional.

Camina más allá de sí misma, siendo ella como el origen: "la razón no es un origen propio, pero siendo el nexo que lo une todo - viene a ser a manera de un origen en el cual se hacen patentes todos los orígenes (18), y no paralizándose en ello, sembrando la inquietud y la tensión hacia la unidad, mantiene la voluntad de comunicación por la que llegará a la verdad.

Al ser el engarce entre las existencias, las abre unas a otras; en el ámbito de la comunicación, quiere que lo más concreto se esclarezca. Nos da la posibilidad de comunicación a pesar de los distintos orígenes e irrepetibilidad de una existencia, porque esta misma diversidad entre las existencias es una exigencia de comunicación. En la total identidad no hay posibilidad de que dos existencias se comuniquen porque nada tienen que aportar (19).

(17) Cfr. Jaspers, K., Razón y Existencia, l.c., pag. 58

(18) Cfr. ib.

(19) N. DUFRENNE Y P. RICOEUR, comentando a Jaspers, dirán que - éste establece la igualdad como condición de la comunicación: "au meme niveau", podrá traducirse por igualdad espiritual absoluta, que hará posible la comunicación, no por identidad, porque la existencia es siempre singular. Por tanto, si cabe igualdad, incluso será necesario, pero no la identidad que imposibilitará la comunicación. Cfr. Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence, ed. Seuil, París, - 1.964, pag. 164.

La razón vendrá a ser lo que establezca un vínculo entre lo que es extraño, entre lo que tiene diferentes orígenes históricos. Tiene el poder sintetizante, memorizante y propulsor. Urge a la unidad, pero no se contenta con el sólo plano de lo exacto e inteligible en la conciencia absoluta, ni con el espíritu, fuente de las grandes y eficientes formaciones unificadas. La razón estaría vacía. Sólo la unión con la existencia le presta lucidez, la sostiene, se esclarece en ella y le da los impulsos decisivos (20).

De lo dicho anteriormente se desprenden tres conclusiones fundamentales :

- 1.- La razón no se paraliza si estatifica en ninguno de los modos de lo abarcador (21).
- 2.- La verdad alcanzada para el hombre, nunca es universalmente válida. En la relativización ilimitada de todo lo objetivo, el hombre en cuanto Existencia, llega a su verdad. - Caer en una petrificación de la verdad es condenarnos a no encontrar la verdad.

Se desprende de este principio que las diferentes formas de absolutizar la verdad son un obstáculo para la verdadera comunicación.

- 3.- Al acercarnos al otro -sin la imposición de nuestra verdad- por medio de la comunicación amorosa, la razón no tiene más que reconocer las verdades de los otros y esto conduce a - ser conscientes de la limitación de la verdad. Esta conclusión nos lleva a la necesidad de estar siempre en proceso, dejándonos llevar del constante impulso que la razón impone a la existencia, hacia la comunicación.

(20) Cfr. Jaspers, K., Razón y Existencia, pag. 59-60

(21) "Su movimiento se lleva a cabo de la comunicación de individuo a individuo. Y esta ilimitada comunicación del individuo es la que origina la franquicia del hombre para todos los modos de la verdad" (cfr. Stegmüller, W., Corrientes fundamentales de la filosofía actual, pag. 280.

b) Formas "objetivadas" de la verdad.

El hombre instalado en un mundo de contenidos objetivados que significasen el ser absoluto, sería, por sí mismo inaccesible (22), pues estaría cerrado a otras posibles existencias. Quedaría encerrado en un mundo de exterioridades y contaría para él solamente la existencia empírica, y sus relaciones no pasarían de ser unas relaciones sociales.

Las formas "objetivadas" ocultan al otro y se oculta el sujeto a sí mismo. La comunicación de manera dogmática o sofística se resiste a la apertura y a la patentización (23), a lo inmodificable. Me "objetivizo" cuando digo: "yo soy como soy", "yo no me puedo modificar ya". Estas expresiones no son una aceptación de nuestra personalidad, sino la manifestación de la falta de energía suficiente para la tarea de ir construyéndose la persona.

Una posesión de la verdad a este nivel se idolatra y ante el ídolo cabe sumisión, pero no encuentro personal ni relación comunicativa. Se excluye otra posible verdad. No necesita de las otras existencias para encontrar la verdad, pues se cree en posesión de ella de un modo total y definitivo. Este hombre sólo puede tener discípulos, no amigos; sólo contrarios o adversarios -o sumisos-, pero no existencias autónomas que estén con él en comunicación. Se hacen afirmaciones radicales y se mantienen posturas intransigentes. Con ello se empobrece la Existencia, se petrifica la razón humana en sistemas que las generaciones posteriores tendrán que revisar; se llega al dogmatismo. Y "el dogmatismo es falso porque produce la dictadura de la objetividad; proclama que su verdad es la única. Excluye todo diálogo y toda búsqueda en común.

(22) Cfr. Jaspers., K. Filosofía, pag. 493

(23) "La filosofía que como producto objetivo es considerada por su creador o por sus discípulos, como la verdadera, está en su raíz falta de comunicación, pues proclama dogmáticamente lo verdadero que existe" (cfr. Jaspers, K., Filosofía, pag. 493).

Dogmatismo y subjetivismo son dos pecados contra la comunicación" (24).

Paralelamente al dogmatismo existiría la oscuridad del sofista. Este, bajo una técnica sutil, también destruirá la auténtica comunicación porque no responde al otro, sino que lo enreda por una especie de juego intelectual (25). De esta manera no nos enfrentamos con una existencia, sino con su aspecto conceptual. Jugamos con esquemas, no con Existencias. Encasillamos el pensamiento, olvidándonos del hombre. Refutamos, teorizamos y no entramos en comunicación con las personas. Ha podido haber lucha o disputa, pero no "combate amoroso", sin armas y sin violencias (26). Hay dialéctica, no diálogo; razonamiento, no comunicación; esfuerzo objetivo, no "creación recíproca".

El que defiende su verdad contra viento y marea con actitudes intransigentes, se autodefende de inseguridades personales; hace de la verdad un "esquema del mundo" reducido, y al considerarlo como el único posible, se cierra a la apertura de la comunicación en la lucha amistosa con otras existencias y al encuentro con otras verdades.

Por ello vemos anteriormente que de una verdadera comunicación surge la inquietud. No se puede experimentar el proceso hacia la comunicación cuando me encierro en un todo tranquilizante. Es como si lo tuviera ya todo y, por lo tanto, cualquier búsqueda es inútil e infructuosa. Hay una seguridad en sí mismo que desprecia la angustiosa búsqueda de los demás en el caminar hacia la verdad. Se niega la inquietante búsqueda del corazón humano, de toda la E-

(24) Cfr. Dufrenne-Ricoeur, obr. cit. pag. 204-205

(25) "El otro capta mi manifestación, la atraviesa con un dardo y la empaqueta en una de sus casillas, separada de la persona, de su origen y de la situación" (cfr. Jaspers, K., Filosofía, pag. 516.)

(26) Cfr. Dufrenne-Ricoeur, obr. cit. pag. 202.

xistencia, siempre posible y, por lo tanto, nunca satisfecha (27).

Esta seguridad es algo artificial y engañoso, pues la irreflexiva sumisión llega a apagar mi inquietud existencial. Jaspers niega toda forma de autoridad que quiera imponer esa inanimada tranquilidad, (28).

Esto no significa que se rechace la validez de una verdad universal, sino afirmar que es el hombre, en una aceptación que ha exigido pasar por la angustia de la duda, el que debe valorar esa verdad y aceptarla (al menos en su comprensión) progresivamente. En la aceptación de una concepción acabada y totalmente hecha la persona se aísla creyendo haber encontrado una síntesis que explique toda la realidad, "como si un hombre, por sí sólo, pudiera ser, hacer y encontrar lo verdadero". Las mismas "situaciones límite" se encubren dentro de estas normas universales.

Quien vive dentro de este sistema cerrado cree haber encontrado una verdad abarcadora del todo; no conoce la palabra misterio, ni paradoja, ni oscuridad dentro de la existencia humana. Cree poderlo explicar todo y ante cualquier caso se mueve por unas normas totalmente hechas y prefijadas. No tiene fe en la realización progresiva de cada posible existencia que tendrá que enfrentarse personalmente con todas esas normas universales que se le ofrezcan. Den

(27) "Al ponerlo todo en cuestión se patentiza el ser-si-mismo. Sólo cuando carezco de esta seguridad, experimento el verdadero impulso hacia la comunicación" (cfr. Jaspers, K., *Filosofía*, pág. 505).

(28) Cuando no podemos cambiar la situación, sino tan sólo esclarecerla, sin poder explicarla, se llama "situación límite". Jaspers cita: la muerte, la lucha ... El sufrimiento aparecerá como el compendio de todas ellas, puesto que todos tenemos que pasar definitivamente por él. Estas situaciones no cambian, presentan el carácter de ser definitivamente últimas. En tanto que existencia empírica no podemos más que eludir las, cerrando los ojos ante ellas, únicamente llegamos a ser nosotros mismos entrando en ellas con los ojos muy abiertos. Ante ellas llegamos a ser la posible existencia que hay en nosotros, "experimentar las situaciones límites y existir son la misma cosa, dirá Jaspers.

tro de esta concepción acabada nos movemos por la inteligencia; fuera de ella, tenemos que usar la fe filosófica que nos empuja más allá de lo comprensible racionalmente. El primero se somete, sin más, a esas normas universales; el segundo lucha hasta llegar a una aceptación personal y convencida (29).

La verdad, para Jaspers, estará en lo que brota y resulta, pues no habrá una verdad absoluta y cerrada, sino relativa y sujeta a cambios, así como el mismo ser-ahí es en cuanto se va cambiando.

Esta comunicabilidad de la verdad es tan importante como la misma verdad comunicada (30), porque de esta forma se inicia la transformación de la verdad. No es un simple recibir, sino constante ejercicio de comunicación, deseo de producir una humanidad bajo las condiciones de una comunicación no engañosa, sino ilimitadamente esclarecedora. En esta comunicación debe existir también la presencia de la no-verdad. La verdad no se halla en estado puro; se encuentra siempre abierta a pesar de su perfección actual.

La no-verdad, o imperfección de la verdad, le viene dada al hombre en el proceso temporal e histórico en que discurre la existencia. La verdad se nos da en el tiempo que es algo no perfecto, y se nos da también en una circunstancia concreta y desde una determinada situación que es fáctica y parcial.

En este fracaso (31) que se experimenta, está latente, no obstante, la tendencia a la perfección, porque tanto el tiempo como la

(29) "El entendimiento, a veces, engaña por el ideal de una organización definitiva del mundo... Es una utopía. Hay factores humanos siempre impersonales. Además están el sentimiento y la muerte. El hombre rechazaría esta situación de seguridad porque la voluntad existencial del hombre le lleva a la necesidad de aventura" (cfr. Dufrenne-Ricoeur, obr. cit. pag. 159).

(30) "Comienza cada vez de hombre a hombre -comunicación- que no significa un mutuo engendrarse, sino un dar parte de quienes estaban en posesión de la verdad a los que todavía no participan de ella" (cfr. Jaspers, K., Razón y Existencia, pag. 91).

(31) La de "fracaso" y "ruptura" se relacionan. El hombre tiende continuamente a la unidad y perfección, pero nunca podrá lo-

circunstancia concreta en que la verdad se nos da, remiten a la Verdad Una y Eterna de la transcendencia. Son perfección en la medida que no lo son, pero nos aseguran la existencia de la perfección (transcendental) (32).

Si la verdad está vinculada a la comunicación, la verdad misma sólo puede ser como " viniendo a ser ". Esta radical apertura a la voluntad de comunicación para descubrirla, nos manifiesta que la verdad no es dogmática, sino comunicativa.

" Mi verdadero " y " tu verdadero ", por medio de la comunicación pueden abrirnos a la verdad que no será, para Jaspers, una verdad elevada a la categoría de absoluto (Objetivismo), sino una verdad no concluida, siempre en camino, en el continuo movimiento de Existencia a Existencia, porque " la amorosa búsqueda del hombre nunca toca a su término " (33).

... grarla como definitiva e inamovible. Tendrá que estar continuamente toda unidad que se forje, y así la verdad será, para él, " verdad en la ruptura ". Y porque el camino al ser no es rectilíneo y no conduce a ningún resultado definitivo, - éste encontrarse con el absoluto carácter problemático del mundo, es como encontrarse en el fracaso; experimentar el ser en el fracaso; momento en que el hombre intuye que debe tender hacia el futuro son quedarse con ninguna visión totalizante. Así el fracaso será lenguaje de lo absoluto.

(32) Cfr. Almazán R., Carlos Jaspers : Una filosofía del fracaso, del amor y de las cifras, en " Estudios de Metafísica ", Universidad de Valencia, 1.970, pag. 19.

(33) Cfr. Jaspers, K., Razón y Existencia, pag. 94

B.-) El camino hacia la comunicación existencial.

Ya hemos visto que a través de la comunicación empírica no se llega a la autoconciencia, desde donde el hombre puede preguntarse por su ser originario e irrepetible. Por ello se impone un avance progresivo hacia la búsqueda de un yo consciente de sí mismo desde donde sea posible llegar a la comunicación existencial.

Nuestro objetivo inmediato será analizar la insatisfacción que se experimenta en esta primera forma de comunicación; insatisfacción que empuja más allá de la mera existencia empírica.

Al hablar del "objetivismo" quedaba explicitada la postura de Jaspers frente a todo lo que suponga una absolutización de la realidad. Pero si el dogmatismo objetivo es falso porque proclama que su verdad es la única, excluyendo todo diálogo y búsqueda en común, igualmente será falso la absolutización de lo subjetivo porque desvincula la existencia de la razón y hace del yo algo absoluto (con la caída en un idealismo, en un solipsismo o en un mutismo).

1.- Insatisfacción de la comunicación no-existencial.

Las relaciones sociológicas del sujeto se polarizan en tres direcciones, entrelazadas de alguna forma y manteniendo relaciones mutuas. Pero en su actualización se encuentran limitadas por su objetivación (34). Es la limitación de esta forma de comunicación que late como indicador de que falta algo, de que todavía tenemos que seguir buscando, abriéndonos, patentizándonos, o todavía más: comprometiéndonos (35).

(34) "La dirección hacia la comunicación existencial queda articulada en las relaciones sociológicas (comunicación empírica), pero todavía no se alcanza ésta (comunicación existencial)" (cfr. Jaspers, K., Filosofía, pag. 455)

(35) "La existencia en su originalidad está en las únicas comunicaciones que le pertenecen propiamente. Estas, a causa de que sólo son experimentables en la "existencia" misma, carecen de visibilidad frente a las comunicaciones objetivas. En ellas estoy comprometiendo todo mi ser, no ya tan sólo mi existencia empírica (cfr. Jaspers, K., ib.).

La insatisfacción en la comunicación es la que permite abrirse paso hacia una nueva forma de comunicación : la existencial. La clarificación de la Existencia comienza al experimentar la insatisfacción de la comunicación (36). Esta insatisfacción es la que empuja más allá de la existencia empírica, del externo trato social. Al encontrarnos con la limitación y la particularidad de la comunicación, surge la necesidad de una patentización ascendente.

En las tres formas de comunicación (en todo modo de lo abarca ser-ahí, conciencia general, espíritu), se halla un particular sentido de verdad. Pero junto a ella, o mejor, enfrentada a ella, se encuentra la no-verdad, la falsedad. Por consiguiente, una insuficiencia específica, está ocurriendo en cada uno de estos escalones, y esta insuficiencia me lleva a la insatisfacción que me abre a la Existencia.

a.) Insuficiencia-insatisfacción

En el ser-ahí se ofrecía, tras la comunicación empírica, un sentido de verdad práctico, útil, un buen resultado pragmático (37).

Pero junto al júbilo de la vida que se realiza, está el sentimiento de perderla. Frente a ambos la insuficiencia del mero existente, el fastidio de la repetición (38), la situación límite siempre amenazando. No existe felicidad que dure y permanezca, (39).

(36) Cfr. Jaspers, K., ib. pag. 456

(37) Cfr. Jaspers, K., Razón y Existencia, pag. 77

(38) Cfr. Jaspers, K., Filosofía de la Existencia, Madrid, ed. Aguilar, pag. 73.

(39) "Que sea la felicidad del existente, como incontrastable posibilidad, no podemos evidenciarlo con ninguna representación y menos con el pensamiento : no existe felicidad que dure y permanezca; no existe una felicidad que, aún comprendiéndose, se baste a sí misma" (cfr. Jaspers, ib.).

En la conciencia general tiene vigencia la exactitud (40). Se hallan así el encanto de la exactitud concluyente y el no soportar por tanto, la inexactitud (41).

El Espíritu capta la idea de lo que es el todo. Su satisfacción está en la totalidad; su tormento en la continua imperfección. Su insuficiencia nace de la perplejidad ante la ruptura de la totalidad. Su limitación es lo que no puede resolverse en espíritu; la realidad de lo que no es total, de lo casual, de lo que sólo se da de facto (42).

No absolutización ni aislamiento (43); pero aún respetando esta exigencia, hay aún dentro de nosotros algo que produce insatisfacción; como si faltase algo para tocar lo esencial. "Esta misma insatisfacción muestra que nos urge primero a coadunar todas las maneras de comunicación, para luego experimentar la imposibilidad de semejante cometido, tiene su origen en un impulso que con su insuficiencia ilimitadamente insatisfecha y su disposición siempre abierta en todos los sentidos, no pertenece a ninguna de las tres maneras de lo abarcador. Hasta la voluntad de comunicación de estas tres maneras recibe su energía propiamente dicha, sólo al servicio de la universal voluntad de comunicación que actúa en virtud de Existencia y Razón" (44).

Estas palabras de Jaspers hacen que nos preguntemos por el sentido de la Existencia que tiene un poder actuante en la comunicación.

(40) "La evidencia pertenece a la esencia del intelecto como función de la intelección de la exactitud extratemporal de lo universalmente válido" (cfr. Jaspers., K., Razón y Existencia, pag. 77).

(41) Cfr. Jaspers, K., Filosofía de la Existencia, pag. 73

(42) Cfr. Jaspers, K., ib.

(43) Cfr. Jaspers, K., Razón y Existencia, pag. 84

(44) Cfr. Jaspers, K., Razón y Existencia, pag. 85

b.) Significado de la Existencia

Qué significado tiene la Existencia para Jaspers? No encontraremos en él una definición exacta. El mismo reconoce que, aunque al profundizar en ello no obtenemos nada comprensible, al menos esto es auténtico filosofar (45).

Existencia es algo más que lo meramente empírico y objetivable; no es sujeto para un conocimiento científico-objetivo; no lo podemos poner ante los ojos como un concepto definido. "La Existencia es lo que nunca llega a ser objeto, el origen a partir del cual yo pienso y actúo, lo que se relaciona conmigo mismo y con la transcendencia... La Existencia es aquello que yo no puedo más que ver, pero no ver ni saber" (46).

Si yo quiero realmente aclarar mi insatisfacción y al hacerlo no tomo el camino fácil del simple abandono de la existencia empírica, sino que lo tomo como un jalón sobre el que pienso positivamente acerca de que se trata, entonces es cuando me será posible llegar a una aclaración de la Existencia. Será como un darme cuenta al utilizar el pensamiento como medio eficaz de que la Existencia es una "brecha o ruptura abierta en la realidad empírica del mundo".

Sintetizando el pensamiento de Jaspers podría decirse que la Existencia es : lo que nunca es objeto; fuente a partir de la cual yo pienso y actúo : lo que se refiere y relaciona consigo mismo y con su propia transcendencia; aquello que yo no puedo más que ser -

(45) "Profundizar en la Existencia, sin cejar en ello, aunque no se pueda conocer nada, es auténtico filosofar" (cfr. Jaspers, K., Filosofía, pag. 21). Jaspers articula su "Filosofía" en tres partes: "orientación en el mundo" (*Weltorientierung*), esclarecimiento de la existencia (*Existenzerhellung*) y metafísica (*metaphysik*). Su segunda parte versa, por tanto, sobre la Existencia y ésta no, ferida el individuo.

(46) Jaspers, K., Origen y meta de la historia, pag. 204

pero no ver ni saber; lo que desaparece en el instante y es, sin embargo, eterno; tranquilidad e inquietud al mismo tiempo; no descansa sino cuando aprende al ser absoluto, por virtud de la verdadera conciencia de libertad y a través de la comunicación.

No es posible dar una definición propia de la Existencia. Stegmüller intenta aproximar a ella con estas palabras: "Existencia es el núcleo incondicionado, absoluto e individual del hombre, que no es aprehensible por conceptos racionales y, por lo tanto, como tal, incomunicable, que acompaña al mero vivir como una posibilidad, que el hombre puede aprehender o fracasar ante ella. Existencia es el propio ser "si-mismo" del hombre que sólo a través de la decisión libre e incondicionada puede realizarse" (47).

Entre sus rasgos específicos destaca esa posibilidad: el ser existencial debe realizarse, no está hecho; y la incondicionalidad la existencia se realiza en el hombre ahí donde tiene plena certidumbre. Estos momentos de certidumbre aparecen en Jaspers muy relacionados con la transcendencia; es ella quien los hace posibles y la Existencia entonces se siente "regalada" (48).

En la subjetividad es donde el hombre descubre la experiencia de su origen, su posible Existencia ... y esto por causas transcendentales.

Pero no será una subjetividad encerrada en sí misma la que lleva a término esta posibilidad y realización del ser-si-mismo. Ya que el ser-uno-mismo sólo se puede realizar en comunicación con otro ser que también sea él mismo.

(47) Stegmüller, W., Corrientes fundamentales de la Filosofía actual, 1.967, pag. 254.

(48) "Ahí donde me se auténticamente libre, a la vez me se "regalado" a mí mismo por causas transcendentales, así pues la Existencia que podemos ser, no existe más que en unidad con la transcendencia por virtud de la cual somos" (cfr. Jaspers, K., Origen y meta de la Historia, pag. 204

Esta comunicación, como hemos visto, actúa en virtud de Existencia y Razón. Podemos preguntarnos si así como la razón privada de Existencia cae en el objetivismo, seremos presa del subjetivismo si privamos de Razón a la Existencia?.

En la comunicación Existencial, la razón es omnipenetrante, es vínculo y también estímulo, no deja, por tanto que se caiga en aislamientos ni anquilosamientos, impulsando a un continuo movimiento, a un continuo salir de sí para dirigirse a lo otro, al mundo y a la transcendencia (49). "La razón está presente en calidad de un ilimitado impulso de avanzar. Ninguna amplitud le satisface; como apasionada hambre de saber, nunca llega a su fin" (50). Podríamos concluir por tanto, que cuando ella no está presente caemos en el subjetivismo.

2.- La absolutización de la subjetividad.

La soledad puede seguir dos caminos : o anularse y ocultarse a sí misma (sería el aislamiento del yo), o absolutizar ese yo cayendo en un idealismo o solipsismo. El subjetivismo cierra la posibilidad de un encuentro enriquecedor, al desvincular la Existencia de la Razón. "El vacío de la insatisfacción ha desarrollado una soledad del alma jamás vista, una soledad que se quiere ocultar a sí misma y trata inutilmente de anularse en lo erótico e irracional - hasta que al fin, por su virtud, se llega a comprender la gravedad de la tarea de buscar una comunicación de hombre a hombre en lo profundo" (51).

(49) Cfr. Jaspers, K., Razón y Existencia, pag. 87

(50) Cfr. ibid.

(51) Cfr. Jaspers, K., Balance y Perspectiva, Revista de Occidente, Madrid, 1.953, pag. 254.

a.) Individualismo-incomunicación

La ruptura puede vivenciarse como angustia no superada, o como camino abierto al encuentro con el otro. Ante el riesgo puede producirse una angustia que paralice todo contacto comunicativo, o puede ser auténtica la comunicación cuando sentimos el peligro de ruptura.

La ruptura es angustia no superada cuando aparece en mí más fuerte el peligro de desaparecer ante el otro que la posibilidad de resurgir un yo existencialmente más positivo y creciente; cuando quiero ocultarme, desapareciendo en la sola existencia empírica, más que abrirme patentizándome, mostrándome tal como soy, al otro; cuando vence en mí el miedo de descubrirme y me encierro herméticamente.

La angustia ante la comunicación tiene su raíz en la egoísta existencia empírica, que se encierra en su yo, queriendo conservarlo sin darle la posibilidad de un crecimiento existencia. Por tanto se rompe la comunicación con el aislamiento en uno mismo, con el desarrollo de la individualidad que conduce a un tipo de comunidad que es meramente conjunto y no sociedad, donde el dogmatismo y el hermetismo serán formas de compensar el desequilibrio que provoca la incomunicación (se intenta superar la inseguridad de fondo en la rigidez formal., (52). El hombre es capaz metido en un círculo que se agrava, de llegar hasta el límite de la aniquilación: "nuestra base natural es tal que, en vida, interrumpimos la comunicación al ver a los otros deslizarse en la locura" (53). Jaspers no se quedará en esa postura cerrada y pesimista, pues cree en el hombre y la angustia que puede sobrevenirle, mientras no desemboque en el nihilismo que aniquila, puede ser fuente de esperanza: "mientras hay an-

(52) Cfr. Castilla del Pino, C., La incomunicación, ed. Península, 1.971, pag. 118-119

(53) Cfr. Jaspers, K., Origen y meta de la Historia, pag. 194

gustia, hay también probabilidad de que el hombre pueda superarla" (54). Se llegará, incluso, al sentimiento auténtico de la Existencia, a su sentido íntimo, a través del estado de angustia que le espolea a descubrir sus más ocultas posibilidades.

b.) Silencio-mutismo : soledad-solipsismo.

La soledad, el silencio y la palabra sitúan al hombre en un mundo de realización positiva si son expresión de una Existencia verdadera o, por el contrario, le conducen a la despersonalización más radical si se objetivan en soledades y en vacíos inexpressivos y caóticos.

El silencio es uno de los aspectos más misteriosos del hombre. Pero no todo silencio es revelador de realidades espirituales; como no toda palabra es manifestadora de luz y de contenido existencial. No todo silencio es virtuoso y sano. El silencio es la patria de los fuertes y de los débiles, de los santos y de los criminales, del genio creador y del autista disgregador. En el silencio el hombre se "construye" o se "destruye". Hay un abismo en el hombre más profundo de todo cuanto aparece y expresa. Hay un silencio que rompe la comunicación y otro que es la más expresiva manifestación del mutuo entendimiento. El silencio negativo -mutismo- esconde algo y produce distanciamiento.

Las motivaciones pueden ser múltiples, pero condicionadas todas ellas por una doble ruptura : la de la existencia personal con el otro, o la ruptura a nivel de significación generalizada. En el primer caso no se habla -aunque puede hablar- porque no encuentra un interlocutor válido al haber infligido el otro las leyes que garantizan la comunicación, es decir, la relación amorosa. Hay un distanciamiento; un no querer. En el segundo caso, hay una ruptura a nivel de existencia significativa, que puede tener su origen en la

(54) Jaspers, K., Origen y Meta de la Historia, pag. 198

falta de integración personal debido al déficit en el orden de las relaciones afectivas, pero que otras veces este nivel es más profundo y afecta a otros niveles de la estructura de la personalidad, v. gr. en las psicosis de autismo.

En el silencio negativo el hombre es incapaz de comunicarse, de formar comunidad (55). Por el contrario, el silencio positivo es como "una fuerza del sí-mismo dispuesto a la comunicación". Es una continuidad, en diversa escala, del proceso comunicativo. Este silencio origina una vinculación más íntima porque no hay palabras para explicar la realidad. Hay sólo silencio comunicativo que es ese espacio espiritual donde se encuentran los hombres cuando cesa la palabra.

También la soledad tendrá dos caras : positiva y negativa. La soledad negativa es la expresión de un obstinado instinto que se cierra en sí mismo, por miedo o por impotencia, por temor a la desnudez. Es la posibilidad de una "yoidad vacía". Se cae en la absolutización de los contenidos del yo y el individuo será sólo él mismo; los demás sujetos existen en la medida en que en él pueden existir sus representaciones. Es la conciencia del sujeto elevada a lo absoluto.

En su aspecto positivo, la soledad es la permanencia abierta y flexible a la posible comunicación : "La soledad me proporciona la fuerza que emerge del ser sí mismo, y en ella tanto más apasionadamente me afano por la comunicación" (56).

Esta soledad es la prueba de nuestra autenticidad : "Sólo - quien es él mismo -y puede probarlo en la soledad- es capaz de - ponerse verdaderamente en comunicación" (57).

(55) Cfr. Jaspers K., Filosofía, pag. 480

(56) " " Balance y Perspectiva, pag. 237

(57) " " La fe Filosófica, ed. Losada, B. Aires, 1.953, pag. 125

Erich Fromm llega a decir que sólo es capaz de llegar a amar quien es capaz de quedarse a solas (58).

Es el polo de la comunicación en el doble sentido de soledad y patentización. Es encuentro conmigo mismo y encuentro cósmico. No es huida sino recogimiento en mí mismo, al ser insuficientes las relaciones sociales y la yoidad vacía.

La realización de mi Existencia puede llegarme a través de la "situación límite", de éste o aquel fracaso. La muerte será soledad y supremo fracaso, pero "la realización en el fracaso puede ser verdadera como en el éxito (59).

c.) Insatisfacción-encuentro

La insatisfacción se manifiesta cuando la comunicación se establece exclusivamente a nivel del yo; es un empobrecimiento derivado del narcisismo. Sólo la relación entre personas posibilita un diálogo auténtico, establece la vida "dialógica" (60). El diálogo se reduce a un diálogo "técnico" cuando existe sólo la comunicación del conocimiento objetivo. Al hombre le empobrece la mera transmisión de la existencia empírica. Si sólo transmite conocimiento objetivo, en lugar de realizar algo propio y personal, se minimiza dentro del propio yo. Sólo cuando el hombre transforma personalmente los contenidos históricos que recibe, llega a ser existencia.

Pero la insatisfacción debe ser etapa previa hacia la comunicación existencial; es decir, hacia la búsqueda de una existencia en comunicación con otras existencias. Hombre abierto y no conciencia cerrada. Si al intentar abrirse hacia la comunicación ésta fallara, me encerraría en mí mismo y la insatisfacción sería absoluta.

(58) Fromm, E., El miedo a la libertad, Ed. Paidós, B. Aires, 1.971

(59) Jaspers, K., Ambiente espiritual de nuestro tiempo, ed. Labor, Barcelona, 1.955, pag. 97

(60) Buber, M., Los mots principes: je et tu: La vie en dialogue, ed. Montaigne, París, 1.959, pag. 7

La gran potencia del hombre : amar, se esterilizaría si este amor se encierra egoísticamente en sí mismo.

Querer conocerme y entenderme a mí mismo, por mis propias - fuerzas, sería llegar a un callejón sin salida y desértico : "yo no puede encontrar lo verdadero, porque verdadero es lo que no sólo para mí es verdadero. Yo no puedo amarme a mí mismo, sino sólo porque yo amo al otro, si yo solo soy yo, sería árido, desierto" (61).

La insatisfacción debe abrirse a una voluntad de comunicación; la misma existencia empírica se volvería oscura y sin sentido. La existencia perdería su porqué y la muerte sería como un telón que quisiera cerrar el escenario de mi vida, sabiendo o intuyendo que de nuevo la oscuridad dejaría en silencio el grito de la búsqueda.

Es cierto que cada hombre debe interpretar personalmente su - papel; pero no puede representarlo por sí solo ; no habría diálogo y vida, sino un monólogo aburrido. Nuestra existencia cobra sentido con las otras existencias. Esto no es anular la dinámica personal e intransferible de cada hombre, es multiplicarla para que revierta en él en una existencia auténtica. "Debo renunciar, dice - Jaspers, a alcanzar el sentido de la vida por mi solo... Yo llego a ser lo que soy por el otro" (62).

La comunicación se realiza a partir de una doble insatisfacción : la mía y la del otro. Son dos personas las que buscan (porque se sienten insatisfechos), la existencia personal en un diálogo comunicativo. La comunicación exige que el otro salga a mi encuentro en idéntica disposición de autenticidad. También quiere - llegar a ser sí mismo, y sabe que no puede conseguirlo por sus propias fuerzas. Una responsabilidad mutua es la que hace buscar en - una misma disposición, algo distinto para cada una de las dos existencias. (No hay dos existencias iguales). La comunicación no es -

(61) Jaspers, K., Filosofía, pag. 457

(62) Cfr. ib. pag. 458

igualar a los hombres, sino enfrentarlos en un "combate amoroso", buscando algo común, que se encarnará de diverso modo en cada uno de ellos. "Sólo juntos podemos alcanzar lo que cada uno quiere alcanzar" (63).

En la mente de Jaspers, precisa Lafn Entralgo, la comunicación es un relámpago que ilumina y transfigura a la existencia individual en su camino desde una realidad insatisfactoria hacia una posible plenitud (64).

C.- La comunicación existencial

Tratamos de situar la comunicación existencial que Jaspers llama "auténtica", frente a la empírica o "inaauténtica". Una vez más este encuentro auténtico comunicativo se logra dentro de la polaridad objetividad-subjetividad.

Nuestra metodología no puede ser abusiva. No podemos rechazar la objetividad por el hecho de que sea insuficiente y esté "en proceso", pero será válida y necesaria; tampoco podemos excluir la subjetividad, porque es el soporte necesario para un encuentro que aporta certidumbres efectivas.

Tendrá que concluirse, por tanto, que la polaridad en la que Jaspers sitúa su comunicación existencial es un doble ir y venir de objetividad-subjetividad, siempre en camino y en encuentro. Como él mismo advertirá "Objetivamente", la comunicación es solamente la relación comprensiva entre sujetos intercambiables, sustituibles. Y la soledad no es objetivamente más que el aislamiento del individuo atomizado. Objetivamente existe la una o la otra, pero Existen-

(63) Cfr. ib.

(64) Lafn Entralgo, P., Teoría y realidad del otro, Madrid, 1.961, Revista de Occidente, pag. 293

cialmente existen las dos a la vez como una sola" (65).

Esto nos lleva a intentar analizar lo que Jaspers entiende - por comunicación existencial, lo cual implica acercarnos al análisis de sus características, límites y paradojas que encierra.

1.- Aclaraciones en torno a la comunicación existencial

Mientras el primer tipo de comunicación estaba sumergido en la existencia a nivel empírico (irreflexivo, exterior : la del ser del Dasein), la segunda, la auténtica, está sumergida en la Existencia (la del mundo interior, transcendente y personal). Es el paso de la comunicación objetiva a la comunicación personal como la denominaba Marcel. La llamada-respuesta de cada uno llama al otro y le trasciende.

La primera característica de la comunicación existencial es - la singularidad : "La comunicación existencial no se puede enseñar ni imitar, sino que existe de manera irrepetible en cada caso" (66), por ello no se pueden dar fórmulas para vivirla.

Se da como una creación al romperse un yo aislado y nacer el sí-mismo. Es una doble creación porque son dos las existencias que se comunican. Este impulso a la comunicación no lo podemos conocer objetivamente (como podríamos investigar científicamente un objeto de la naturaleza), porque surge de nuestra libertad; concepto que tampoco podemos definir y abarcar de una forma lógica y matemática.

Esta singularidad por nacer de nuestra libertad no está vinculada a nada forzoso. Es como encontrar un amigo. No hay norma para ello. Brota y va naciendo con una espontaneidad total. En este ambiente de entendimiento amistoso crece nuestra personalidad. Un amigo es distinto a una relación social. Dos amigos saben estar jun

(65) Jaspers, K., Filosofía, pag. 405

(66) Jaspers, K., Filosofía, pag. 459

tos, en silencio y dialogando, que esto es la comunicación. Con-
truye el uno para el otro y ambos se hacen a sí-mismos (67).

La comunicación, como la verdadera amistad, se prepara habien-
do sabido esperar en soledad, aunque ésta sea una espera dolorosa.
En soledad, no en aislamiento; soledad en una espera activa y abier-
ta. "Encontrar un amigo no es un proceso pasivo (68). Es un riesgo
que merece la pena correrlo; con una condición: que esta espera -
exige la construcción de un sí mismo, sabiendo a la vez que no lle-
gará a realizarse sino después de haber llegado a esta amistad co-
municativa, es decir, a que dos existencias busquen una autenticidad.

El logro de esta comunicación no es atribuible, exclusivamen-
te, a un mérito personal. La amistad no depende sólo de mí; son -
dos las existencias, al menos, que entran en juego. Al realizar la
comunicación tengo conciencia de que no la he merecido; es como si
algo me fuera dado de un modo inconcebible (69).

Esta comunicación tiene su limitación histórica. Yo no puedo
llegar a todos los hombres en mi ansia de comunicación, pues caería
en la superficialidad vacía. Al mismo tiempo, sé que al entrar en
comunicación con una existencia, indirectamente rechazo otras posi-
bilidades. No son necesarios muchos amigos para ir creando una au-
téntica existencia.

(67) Jaspers, en el Prólogo de su "Filosofía" habla de la ayuda de
la amistad en el crecer humano: "A mi amigo, el médico Er-
nest Mayer, que en los momentos de duda, que siempre constitu-
yen la indispensable articulación en la marcha del pensamien-
to, me ha aportado una certidumbre comunicativa".

(68) Jaspers., K., Filosofía, pag. 460

(69) Cfr. ib.

2.- Paradojas en la comunicación existencial

La comunicación, como la vida, se realiza a través de contrastes. El hombre que es materia y espíritu, pecado y gracia, vida y muerte, anhelo y fracaso.... realiza la comunicación a través de la soledad y la unión, del combate y del amor. "Contra la inclinación a bastarse a sí mismo, contra la satisfacción en el saber propio, contra el egoísmo del individuo, contra el impulso de encerrarse en sí mismo, contra el perderse en la tradición constituida como forma habitual de vida, el filósofo pretende aclarar la libertad que ante el peligro amenazador del solipsismo o del universalismo de la existencia empírica, aprehende originariamente al ser mediante la COMUNICACION" (70).

a.-) Soledad-unión.

La comunicación que es un ser sí-mismo y un ser con otro, implica un doble movimiento de soledad y unión. Yo no puedo llegar a ser sí-mismo, si no entro en comunicación con otro y no puedo entrar en comunicación sin estar en soledad" (71). La soledad no es estar aislado socialmente, sino que es "la conciencia de estar dispuesto para la posible existencia que únicamente se realiza en la comunicación" (72).

Si no tengo esta sabiduría de esperar en soledad, para superar la siempre de nuevo a través de la comunicación, acabaré por disolverme en el caos, o estabilizarme y empobrecerme en "formas y carriles trillados". Será un recibir pasivamente una tradición histórica sin enriquecerla en mi misinidad, anquilosándome y convirtiéndome en

(70) Jaspers, K., Filosofía, pag. 461-462

(71) Cfr. ib., pag. 462

(72) Cfr. ib.

un yo vacío de contenidos personales (73).

La soledad que enriquece, la unión que plenifica, crea entre las personas en comunicación, la solidaridad. Jaspers, escribiendo sobre el ambiente espiritual de nuestro tiempo, dice: "Cuando los hombres son arrebatados en torbellino como una tolvanera, hay realidad con certidumbre allí donde los amigos son auténticos en la solidaridad de la fidelidad personal (74).

Contra esta comunicación partiendo de la originaria soledad, se da el intento desesperado de una "comunidad de solitarios": seres obstinados que se cierran en su verdad a toda otra verdad. En cambio, ser sí-mismo es estar "desprendido de sí mismo", abierto a toda otra verdad, porque no hay ninguna verdad personal definitiva. La verdad, como la Existencia, es algo que se va construyendo siempre en un quehacer nunca acabado. Y esta realidad nunca se consigue por sí mismo, sino en comunicación con otras existencias que aportan su verdad y enriquecen, a la vez, mi punto de vista.

(73) La filosofía se ha construido así por hombres que aportaron su comunicabilidad, desde las tierras solitarias a las que sólo ellos llegaron. Indicaron el camino para que otros lo recorrieran después. Fue como un grito que, haciéndose eco, orientó a muchos hombres, mientras ellos murieron sin oír la respuesta. "La filosofía, dirá Jaspers, la meta de la verdadera comunidad de los hombres, que son por sí mismos, ha sido la obra de individuos que, en inaudita superabundancia nos dan noticia de su dolor y de su certidumbre desde las lejanas soledades sin exigirnos que les sigamos. Desde su irreplicable existencia nos muestran lo que experimentaron... En nuestro filosofar honramos lo que de esta manera fue posible al hombre (cfr. Filosofía, Prólogo, XXI V.)

Otros, como Jaspers, construyeron su filosofía partiendo no de la soledad (aunque la experimentaron como condición necesaria del ser hombre auténtico), sino de la comunicación. Su camino no fue solitario sino que lo recorrieron en compañía de otros hombres que aportaron esa confianza comunicativa que da la amistad, sino de la comunicación. Mi filosofar debe toda su sustancia a los que están cerca de mí. Y es verdadero en la medida que favorece la comunicación".

(74) Jaspers, K., Ambiente espiritual de nuestro tiempo, pag. 190.

La verdad, estabilizada y cerrada en mí mismo, sólo crea una pseudo-comunidad, un saber "objetivo"; y en este saber objetivo o racionalización diáfana de todo, desaparece la comunicación.

Los que han de realizar la comunicación no son dos autómatas, sino dos existencias personales e irrepetibles, en la aventura "in comunicable" de dos hombres que se encuentran, que nunca pueden definir la verdad encontrada, porque siempre se está haciendo. Una comunidad de amigos la constituye algo incomprensible, no objetivo ni empírico, ni mensurable. Es algo incomprensible desde fuera e indefinible desde dentro. "De la soledad no nos libra el mundo, sino el ser mismo que se comunica con los demás" (75).

b.-) Patentización-realización

Es la segunda paradoja que encontramos en toda comunicación verdadera. Sólo la apertura a través de la patentización puede realizar mi comunicación en la existencia. "Esta patentización es, al mismo tiempo, la realización del yo como sí-mismo (76).

La existencia se va creando en el proceso de apertura en la patentización; por ella llego como una creación de mi ser a la llamada del otro; me abro y partiendo de una mismidad me voy realizando en una creación mutua. Con ello llego a ser lo que soy eternamente, pues podría haber quedado muerto en mera posibilidad, como ser fijado e inmutable. El hombre que no puede cambiar, que no puede ir realizándose en la patentización, en la apertura comunicativa y amistosa, está lejos de la comunicación. El lema de Píndaro "llega a ser lo que tu eres", no es un pretexto, sino una llamada. El milagro de la comunicación es conseguir que esta llamada sea eficaz, que pueda hacer algo por el otro, exhortarle a ser sí-mismo, reco-

(75) Cfr. ib.

(76) Jaspers, K., Filosofía, pag. 464

nociendo que no tengo ningún poder sobre él. Llegamos a ser sí-mismo a través del otro (77).

Algunos reaccionan contrariamente a la patentización con una voluntad de hermetismo, encerrados continuamente en su propia pobreza. Con ello evitan el riesgo de la comunicación, porque la comunicación es la aventura en la que me pierdo a mí mismo, como existencia empírica, para recobrarme en mi posible existencia. "Me produzco como a partir de la nada. En ello la Comunicación me llama al ser; me pone en camino de encontrarme, de renunciar a mi ser empírico y llegar a ser lo que soy eternamente, según mi propio origen. No lo alcanzo en la soledad de mi libertad, sino que es con el otro como yo lo realizo" (78).

Es como si en cada uno hubiera un germen de vida en evolución que pudiera atrofiarse y quedar en mera vida empírica, o crecer y llegar a la comunidad personal. Para llegar a esto no tengo que destruir todo germen de vida, sino dar un salto más allá, cuyo éxito ignoro y aventurarme a la búsqueda de mi existencia humana posible. Un alto en común de dos existencias. Una aventura que es un combate amoroso. "El proceso de patentización en la comunicación es aquella lucha singular que como lucha es, al mismo tiempo, amor" (79).

c.-) Lucha-amor.

En la búsqueda común no hay una lucha de existencias, de una contra otra, sino que es el combate amoroso (en expresión de Jaspers) por conseguir una franqueza, una apertura sin reservas, una eliminación de toda fuerza y superioridad. En esta comunicación no hay dominio, sino amistad. Una lucha en la que busco el sí-mismo -

(77) Cfr. Dufrenne-Ricoeur, K. Jaspers et la philosophie de l'Existence, ed. Seuil, París, 1.947, pag. 164.

(78) Cfr. ib. pag. 165

(79) Jaspers, K., Filosofía, pag. 466

del otro tanto como el mío. Este combate supone un riesgo, pues me muestro sin reservas y me abro a una existencia sin conocer todavía su respuesta.

"Como combate la comunicación es la lucha del individuo por la Existencia. Por la propia y la otra Existencia" (80). Por tanto no se trata de un amor ciego, sino clarividente. Este combate amoroso que origina la comunicación es muy distinto de la lucha por la existencia empírica, en donde se trata al otro como un enemigo, como el absolutamente otro, incommunicable, del que nada espero ni quiero.

Este amor combatiente origina una solidaridad sin par, porque las garantías y las pérdidas son comunes. Nunca se pretende la victoria ni la superioridad que destruiría la comunicación. Hay sinceridad abierta, sin reserva alguna y mutua transparencia. "En la comunicación existencias, en este combate amoroso, cada uno lo pone todo a disposición del otro" (81).

La lucha por la Existencia excluye la sofística que se ciega en sí misma y la lucha por una validez general que no compromete ni vincula. Por el contrario, el combate lleno de amistad en la comunicación existencial conduce a la "verdadera vinculación de las existencias" (82).

3.- Polaridad : objetividad-subjetividad

La experiencia tenida en la existencia fáctica, en la del ser del Dasein, así como en la de las "situaciones límites", hace crecer en el hombre la conciencia de que este modo de su ser es una -

(80) Cfr. ib. pag. 467

(81) Cfr. Jaspers, K., *Filosofía*, pag. 467

(82) Ricoeur, al hablar de Marcel y de Jaspers, habla de "paradoja" en este combate amoroso: "lutte creative qui est au même temps un amour"; cfr. Ricoeur, P., *G. Marcel et K. Jaspers* (*Philosophie du Mystère et du Paradoxe*), París, ed. du Temps Présent, 1.947, pag. 202.

traición a la existencia posible, situada más profundamente. Si el hombre tiene en cuenta esto y busca una posible salida, tendrá que optar, o bien por situarse (en el sentido de "anclarse") o caer en la desesperación nihilista.

Intentamos asirnos a máximas objetivas que nos den una especie de seguridad en el pensar y en el obrar. Pero el hombre que quiere ser auténtico buscará una franquía que rompa toda cerrazón, aunque existe entonces el peligro de caer en el escepticismo, el relativismo sin compromiso o el nihilismo negador del mundo.

Stegmüller en relación con esta problemática existencial, escribirá: "el hombre tiene que decidirse en cada instante..... el carácter unívoco de la decisión exigirá que el hombre tuviese una claridad sin reservas acerca de la situación en la que se encuentra; que supiera con exactitud en qué es propiamente consigo mismo y con el mundo; pero justamente eso no lo sabe. En ello estriba la paradoja de la vida humana: tener como condición aquello que nunca se realiza" (83).

El hombre busca llegar a ser sí-mismo aunque su consecución aparece más como anhelo que como realidad lograda. El hombre debe contar con las infinitudes existenciales. No puede lograr un sí-mismo definitivo no inmodificable. Esta historicidad de la existencia se basa en su conexión con la existencia fáctica que es infinita.

Pero la existencia aunque cuenta con estas "deficiencias" que reduce sus límites de posibilidad, es infinitamente más que mera facticidad. Y aquí aparece esencial el pensamiento de Jaspers al hablar de la tensión en el hombre: tensión entre Razón y Existencia. Porque todo quehacer humano consiste en encontrar nuestro camino en las posibilidades abiertas ante nosotros.

La condición de la libertad es la amplitud más extrema; su contenido se hace patente mediante el vivir en polaridades. Mientras

(83) Cfr. Stegmüller, W., Corrientes fundamentales de la filosofía actual, ed. cit. pag. 260

la comunicación se esté dando entre estos dos polos, será fecunda. Ambos se completan y equilibran.

Las polaridades Razón-Existencia, objetividad-subjetividad son altamente fecundas, en tanto en cuanto se mantengan en una actitud dialéctica; de lo contrario, llevan a la atrofia. La fecundidad de la comunicación existencial nos llega dándose en esa polaridad. Fecundidad que se perderá cuando las polaridades renuncien a sus propios límites, sea por una ordenación que los olvida, sea por extremos que niegan unilateralmente la ordenación, sea porque uno de los polos se convierte en el todo.

Al hablar anteriormente de los modos de lo abarcador, establecíamos una diferencia entre el abarcador que somos nosotros y el abarcador que es el ser mismo. Este segundo modo engloba el mundo y la transcendencia. Si esta división la efectuamos separando los campos de lo inmanente y lo trascendente, el ser en cuanto inmanente (existencia empírica, conciencia en general, mundo), se contrapone al Ser que sólo puede alcanzarse por medio de un "salto trascendente".

La existencia se da sólo en relación con la transcendencia; - con ello quiere significar que dentro de la inmanencia no será posible una realización significativa a no ser que un rayo de lo trascendente y absoluto penetre en la esfera de lo inmanente: "ante la transcendencia, desaparecerá la imperfección de la comunicación" (84).

El sentido metafísico está latiendo a lo largo de toda la obra de Jaspers (85), pero no vamos a entrar en este tema. Aunque -

(84) "El salto de nuestra conciencia del ser, sucede en el momento en que experimentamos que la transcendencia es la ruptura de todo existente". Cfr. Jaspers. K., Balance y Perspectiva, Revista de Occidente, Madrid, 1.953, pag. 263

(85) "El acento trans-físico se echa de ver en su filosofía desde el momento en que desde la pregunta por el ser, Jaspers viene llamando a la apertura de la transcendencia": cfr. R. - Rosado, J.J. El tema de la nada en la Filosofía Existencial, El Escorial, ed. La Ciudad de Dios, 1.966, pag. 25.

las alusiones han sido manifiestas al hablar del movimiento pendular, típicamente jasperiano, dialéctica de oposiciones, dualismo.. y en el fondo, más allá de todo horizonte, como fundamento supremo de todo horizonte, aparecerá siempre la transcendencia. Pero esta transcendencia no habla directamente al hombre. La conocemos indirectamente a través del carácter abierto del mundo, del carácter incluso, del hombre, del fracaso universal de las cosas, de la posibilidad de que en la historia, la naturaleza y el ser del hombre, lo magnífico sea tan real como lo temible.

En síntesis : Jaspers cifra la "comunicación" como algo central en su pensamiento existencial. Parte de una base objetiva (de una comunicación empírica), pero sin quedar anclado en ella, sin petrificar esa objetividad y sin absolutizarla. Sobre esta base entra - en la propia intimidad, pero sin quedarse tampoco enclaustrado en ella (entregado a sí mismo), sin elevar la subjetividad a la categoría de lo absoluto.

La tarea asignada al hombre : el hacerse a sí mismo, no puede lograrlo él solo. Llega a su propio ser e identidad por medio del "otro". La comunicación "existencial" será el medio para lograr la difícil e incesante conquista de nuestra personalidad. Se dará esta comunicación cuando el hombre desde su Existencia y apoyado en ella, pueda interrogarse por sí mismo. Cada cual en este tipo de comunicación será único, definitivo e irrepetible.

5. E. LEVINAS (1906 -1.- Aspectos generales: crítica a la antropología egológica

E. Levinas, junto con M. Buber, son dos expresiones significativas del gran "giro" o "revolución" en la interpretación de la existencia humana que caracteriza a la antropología contemporánea. Con ellos se ha afirmado decididamente el pensamiento diagonal en las relaciones con los demás.

La antropología de E. Levinas está caracterizada por dos ideas fundamentales : la crítica radical de la egología a la que daba lugar el planteamiento desde el "cogito" de Descartes y la afirmación decidida de la primacía del otro como verdad fundamental del hombre.

a) Toda interpretación del hombre basada en la primacía del - cogito y de la orientación hacia el mundo material, está - en marcha según Levinas, por la voluntad de poder y viciada por el mito de la totalidad (1). Levinas hace un detenido análisis a nivel de las diferentes instancias del pensamiento :

- a nivel de conocimiento la antropología dominada por el ego revela una pronunciada tendencia a reducir toda la realidad a la razón explicativa.

- a nivel ético, esta interpretación del hombre está dominada por la idea de afirmación de sí: realizarse a sí mismo, afirmarse, incluso a costa de los demás, utilizar a los demás como medios. El hombre se convierte en legislador de sí mismo, sometiénolo todo al tribunal de su razón soberana.

- a nivel social y político, la idea de la afirmación del ego y de su orientación primaria hacia la realidad del mundo, - incluye la idea de imperialismo.

(1) Cfr. E. LEVINAS, Totalité et Infinie. Essai sur l'extériorité, Den Haag, 1.961, X-XI.

- a nivel metafísico y religioso, la antropología egolátrica, ignorando el verdadero encuentro con el otro, anula el espacio posible para una verdadera transcendencia y se atrofia la dimensión metafísica.

- la egología polarizada por la racionalidad pone en el centro de su preocupación y orientación la totalidad, sacrificando al individuo en aras del sistema.

b) La segunda idea central de la antropología interpersonal - de Levinás, es la clara primacía del otro, indicada generalmente, como "epifanía del rostro". Esto implica dos cosas fundamentales: por una parte, la certeza del otro como otro se impone - por su propia fuerza; por otra parte, el reconocimiento del otro no se da solamente a nivel intimista y privado, sino que debe ser esencialmente ético y objetivo; el otro exige ser reconocido en el mundo por el hecho de ser constitutivamente un ser indigente.

El otro se revela, se manifiesta (2). Su presencia es distinta de la de las cosas objetivas que toman su forma específica y ceden - sus secretos en la medida en que quedan desvelados, esto es iluminados por la razón. El conocimiento de las cosas es desvelamiento, - que depende de la iniciativa y de la inventiva del hombre, el cual formula interrogantes adecuados para hacer que las cosas salgan a la luz.

El encuentro con el otro es completamente distinto. El otro no está allí porque haya sido "pensado" por mí, o porque yo haya logrado formular ciertas teorías atrevidas que confirmen su existencia. El otro irrumpe en mi existencia, se impone por sí mismo, se asoma por su propia luz, presentándose con innegable certeza. Se asoma co

(2) "La experiencia absoluta no es descubrimiento, sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa; por consiguiente manifestación privilegiada del otro, manifestación - de un rostro más allá de la forma El rostro es una presencia viva, es expresión" (cfr. ib. pag. 37).

mo verdaderamente "otro", esto es, como el ser que no es constituido de ningún modo por mi razón y que, por tanto, no se inserta en ninguna totalidad racional. Se reconoce su presencia (3).

La epifanía del rostro significa para Levinás la presencia inmediata del otro, que se impone por su propia fuerza y rompe el sueño de reducirlo a cualquier forma de totalidad (4).

Este reconocimiento del otro no puede separarse del conocimiento concreto del otro en el mundo; es decir, no puede disociarse de su dimensión ética.

La desnudez del rostro es también la presencia del ser indigente y necesitado en este mundo: el pobre, la viuda, el niño, el hambriento, el hombre ultrajado, cualquier ser humano que desea ser alguien frente a los demás y quiere verse tratado del mismo modo. La desnudez del rostro es la presencia exigente que afecta a la existencia y eleva a las relaciones interpersonales por encima de la sola esfera intimista y privada, es preciso reconocer al otro en el mundo (5).

Este reconocimiento de Levinás supera esencialmente las posturas de M. BUBER y de G. MARCEL, que se han quedado a un nivel demasiado privado (6). Veamos más de cerca el pensamiento de Levinás.

(3) Cfr. l.c. pag. 37

(4) Cfr. l.c. pag. 43

(5) Cfr. l.c. pag. 49

(6) El pensamiento central que M. Buber ha querido transmitir ha sido el de la estructura diagonal o interpersonal del hombre. (Los principales escritos sobre este tema están recogidos en M. BUBER, Werke, I., München, 1.962. Una buena síntesis es la de P. Lain Entralgo: Teoría y realidad del otro, I, 215-275; A. Babbolin, Essere e alterità in Martin Buber, Padova, 1.965).

En su conocida obra Ich und Du (1.922), se rechaza radicalmente la reducción del hombre a una sola dimensión, esto es, a la relación con las cosas (Ich-Du). Estas dos relaciones se caracterizan respectivamente como experiencia (Erfahrung) y encuentro (Begegnung), o bien, como saber y diálogo.

La tesis fundamental de Buber es que la relación con el tú no es solamente una relación entre las demás, sino la relación por excelencia.

2.- La relación del Yo con el otro.

En la línea de la fenomenología existencial, Levinás ha descrito con gran riqueza de matices la facticidad del ser humano. Tras este análisis, Levinás examina, por la vía de la transcendencia la heteronomía del ser humano y su libertad está justificada por su "orientación", por su transcendencia hacia el otro hombre, hacia Dios en última instancia. Aunque esta segunda dimensión cualifica y clarifica la dimensión del Yo con el otro, no nos detendremos en su exposición.

Como en toda relación hay que distinguir los elementos relacionados -Yo y el otro-, y la relación en sí misma.

... Antes de toda relación con el mundo e independientemente de ella, cada uno (el yo), tiene una relación con el otro (el tú). La relación con el otro se caracteriza por la inmediatez: el otro está inmediatamente presente, sin conceptos, sin fantasías. En otras palabras, no hay intermediarios en el encuentro (razonamientos, analogías, etc...). El tú, a diferencia de la cosa, no aparece jamás como sometido al yo o dependiente del yo y por tanto, está sustraído fundamentalmente al modelo dueño-esclavo (en la terminología de Hegel). Esto supone para M. Buber la exclusión de todo dominio del yo sobre el tú y del tú frente al yo. El encuentro del yo y del tú no es esencialmente de tipo conflictivo. Es más bien, una relación en la que dos polos equivalentes se constituyen el uno al otro en perfecta reciprocidad. En el encuentro el hombre se hace auténticamente yo y el otro, auténticamente tú.

La relación entre las personas, según M. Buber, no tiene ya al mundo como espacio u horizonte (como sucede en la relación con las cosas), sino al espacio interpersonal (el *zwischen*). La verdadera realidad, el verdadero ser no es ya la subjetividad (como en el idealismo), sino el encuentro de las personas: lo intersubjetivo que se constituye en yo y tú.

Creemos que al acentuar M. Buber, con demasiada radicalidad, la distinción entre la relación yo-tú y la relación yo-cosa, pone lo humano casi exclusivamente en la relación interpersonal, y por lo tanto, la relación con el mundo es vista un tanto negativamente, (cfr. J. Gevaert, obr. cit. pag. 41).

A.- El Yo.

La subjetividad al estar frente al otro siente que se "despierta" y "nace" una nueva dimensión, una "experiencia" distinta de su para-sí. El hombre se siente para-otro (conciencia moral, responsabilidad), sabiéndose sin embargo, separado y libre para decir a la llamada ajena (7).

Este acontecimiento va a producir en el yo una profunda transformación. El ser feliz, satisfecho en su goce, al encontrar la identificación de todo lo otro en el Yo, descubre con la aparición del otro que ya no es libre, que es responsable (8).

El otro le enseña, en primer lugar, su cualidad de criatura. - La presencia crítica del otro despierta en el Yo el problema de su origen (9). El problema del origen del Yo no es la búsqueda de una causa, sino descubrir que es creado ; que es "capaz de remontar más acá de su condición ante otro" (10). El otro le enseña también que su posesión del mundo es arbitraria. En consecuencia, se despierta en el Yo la responsabilidad por el otro; y de este modo, despreocupándose de sí, se libera del peso de su ser, de la tarea de gozar - para orientar su preocupación hacia el otro. El ya no existe "para sí", sino "para Otro" (11).

Si el sujeto continúa siendo punto de convergencia, de subjetividad, no lo es por su posesión del ser, sino por sus responsabilidades ante el Otro. Deseo del Otro, responsabilidad, conciencia moral... es el nuevo sentido de la subjetividad y el punto culminante de su expansión. Así se distancia de sí misma y puede tener un tiempo que confirma su libertad.

(7) Cfr. Totalité et Infinie (T.I.). pag. 24

(8) Cfr. ib., pag. 248; De L'Existence a l'Existant, pag. 135

(9) Cfr. T.I., pag. 91

(10) Cfr. T.I., pag. 60

(11) Cfr. T.I., pag. 34

En esta dimensión la responsabilidad es liberadora. El hombre no se libera del peso de su ser, de la responsabilidad de su ser - más que por una nueva responsabilidad, la del Otro (12). Aquí radica el secreto del tiempo, de la distancia donde se sitúa el sujeto respecto al presente del otro.

La aparición de Otro "en visage" -la epifanía del rostro- cuestiona y distancia de sí mismo al Yo (13). El Yo continúa siendo la amenaza del ser pero a partir del "visage" temporal (14). El Yo se libera del peso que le encadena al ser, de su facticidad, de su destino y se constituye único y personal.

La libertad en su mismo ejercicio encuentra en Otro un ser rebelde a la identificación, a la tematización, que está más allá de mis poderes, en una altura, en una "exterioridad", invitándome a justificar mi libertad (15). Levinás llama a esta situación "vergüenza de ser culpable". El sujeto es "singularidad irreductible" (16).

El Yo, finalmente, es ambigüedad de separación y dependencia, de actividad y pasividad (17). La criatura es, esencialmente separación; pero ésta le descubre su dependencia. La señal de esta dependencia es la bondad del sujeto, su abertura al Bien (18).

El sujeto, en consecuencia, encuentra ante sí, la urgencia de una tarea, de un quehacer, bajo múltiples modalidades :

a) Quehacer de responsabilidad ;

(12) Cfr. T.I., pag. 175

(13) Cfr. ib. pag. 146

(14) Cfr. ib. pag. 196

(15) Cfr. ib. pag. 156

(16) Cfr. ib. pag. 223

(17) Cfr. ib. pag. 66

(18) Cfr. ib. pag. 78

"El infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un aumento de la responsabilidad a medida que se asume; los deberes se amplían a medida que se cumplen.... el yo que en el goce hemos visto surgir como ser separado que tiene a parte, en sí, el centro alrededor del cual gravita su existencia, se confirma en su singularidad vaciándose de esta gravitación, que no acaba de vaciarse y que se confirma, precisamente, en este esfuerzo incesante de vaciarse. Esto se llama bondad" - (19).

- b) Quehacer de hospitalidad, de acogida, de servicio (20).
- c) Quehacer de donación : "El en mí, donde todo me es dado, - es lo que yo doy" (21).
- d) Quehacer de justicia, que consiste en reconocer en otro mi maestro (22).
- e) Quehacer de sacrificio : capacidad de sacrificio. Esta capacidad define su más allá del ser :

"El Yo existe como separado de su goce, es decir, como feliz y puede sacrificar a la felicidad su ser uno y simple. Existe en un sentido eminente, existe por encima del ser. Pero en el Deseo, el ser del Yo aparece todavía más alto puesto que puede sacrificar a su Deseo su misma felicidad (....). El deviene bondad : el apogeo de su ser, expandido en felicidad, en el egoísmo que se pone como ego, helo ahí que bate su propio record, preocupado de otro ser. Esto representa una inversión profunda no de cualquiera de las funciones

(19) Cfr. T.I., pag. 222

(20) Cfr. ib. XV; pag. 49; 276

(21) Cfr. ib. pag. 49

(22) Cfr. ib., pag. 44

del ser desorientadas de su fin, sino una inversión - de su ejercicio mismo de ser, que suspende su movimiento espontáneo de existir" (23).

f) Quehacer de bondad (24)

B.- EL OTRO

El Otro se llama, en esta relación, Otro-Absoluto (Autrui) (25); es atematizable, irreductible al para-sí de la subjetividad.

El Otro se puede presentar a la subjetividad de dos maneras: como ser, como tema, como fenómeno estudiado en el análisis fenomenológico; o como totalmente otro, como irreductible a la mismidad, - en la metafísica. A esta presentación del Otro la llama Levinás "Visage", que hemos traducido por Otro-como-rostro (26) :

"Lo que llamamos Otro-como-rostro es precisamente esta - presentación excepcional de sí para sí, sin medida común con la presentación de realidades simplemente dadas, sospechosas siempre de alguna supercheria, siempre posiblemente soñadas" (27).

"Hemos llamado esta presentación del ser exterior que no encuentra en nuestro mundo ninguna referencia Otro-como-rostro" (28)

(23) Cfr. ib., pag. 34

(24) Cfr. ib., pag. 278

(25) Con el término "Autrui" Levinás quiere expresarnos la alteridad irreductible del "Autre" en esta relación excepcional que estamos analizando.

(26) Cfr. T.I. pag. 21; En *Decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (DEH), pag. 173

(27) Cfr. T.I., pag. 177

(28) Cfr. ib., pag. 272

El Otro como rostro presenta estas características :

- a) es atematizable : se resiste a la posesión, a mis poderes; no se presta a la objetivación (29).
- b) se le denomina infinito: porque paraliza mis poderes por ser irreductible (30).
- c) su dimensión es la altura : no se trata de una relación de igualdad, sino de desigualdad; él está siempre en la altura (31).
- d) por contraste, su otra dimensión es el abatimiento; la numillación (32). Es el contraste de dos dimensiones (33) :

"Otro-absoluto en tanto que otro-absoluto se sitúa en una dimensión de la altura y del abatimiento - glorioso abatimiento-; tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del guerrero; a la vez - del dueño llamado a invertir y a justificar mi libertad" (34).

- e) se presenta en la desnudez de su pobreza y de su miseria, pero sobre todo, en la desnudez de toda forma fenomenal (35):

"Manifestarse como "rostro" es imponerse más allá de la forma, manifestada y puramente fenomenal; presentarse de una manera irreductible a la manifestación, como la derecha misma del cara a cara, sin intermediarios de ninguna imagen en su desnudez, es decir, en su miseria y en su hamore" (36).

(29) Cfr. ib., pag. 172

(30) Cfr. ib., pag. 173-174

(31) Cfr. ib., pag. 4; 229

(32) Cfr. ib., pag. 174

(33) Cfr. DEH., pag. 194-195

(34) Cfr. T.I., pag. 229

(35) Cfr. DEH., pag. 208

(36) Cfr. T.I., pag. 174

f) El Otro es mi maestro; su infinitud es mandamiento (37).

g) El Otro-como-Rostro tiene significación anterior a toda significación impuesta por la conciencia (38).

Levinás precisa en un texto lleno de significación (39) que el Otro-como-rostro tiene significación por sí mismo, previamente a toda objetivación; y que la objetivación significa porque subyace esta significación previa. Más aún, esta significación envuelve y llena de sentido el mundo de las cosas (40).

h) El Otro-como-rostro no es presentación, sino palabra, revelación (41);

"La experiencia absoluta no es desvelamiento, sino revelación (...). El Otro-como-rostro es una presencia viviente, es expresión.... El Otro-como-rostro habla. La manifestación del Otro-como-rostro es ya discurso (.....) presentarse significando es hablar" (42).

i) El Otro-como-rostro es evidencia:

"El Otro-como-rostro es la evidencia que hace posible la evidencia, como la veracidad divina que sustenta el racionalismo cartesiano" (43)

(37) Cfr. ib., 188

(38) Cfr. DEH, pag. 229

(39) Cfr. TI., pag. 239

(40) Cfr. ib. pag. 184

(41) Cfr. ib. pag. 167

(42) Cfr. ib., pag. 37

(43) Cfr. ib., pag. 179

C.- Relación entre la subjetividad y el Otro-como-Rostro

Esta relación es de orden experimental; pero necesita precisarse el alcance y sentido de esta experiencia. Experiencia, dice Levinas es, generícamente, relación con lo absolutamente otro (44). La idea de exper-ire indica el paso fugaz de una alteridad irretenible, si bien inadecuadamente retenible en la representación. Fundamentalmente se muestra una alteridad radical y sólo el esfuerzo de la representación logra una imagen adecuada. Por ello, Levinas habla de dos experiencias: la experiencia de lo otro tematizable, reductible a la conciencia y la experiencia de lo absolutamente otro.

Hay una experiencia del pensamiento, de la conciencia que asume lo otro en categorías; abertura de un sujeto sobre su objeto. Es lo que se ha entendido normalmente por experiencia en la Filosofía occidental. En tal experiencia del pensamiento, el sujeto se muestra como actividad. La espontaneidad de la conciencia, hace una experiencia, actúa sobre otro (45).

La conciencia es poder de dominación, identificándose, apropiándose de todo. La primacía del sujeto es evidente en esta experiencia que Levinas llama autónoma, árkica, teofánica

Pero hay otra experiencia (46), irreductible al pensamiento (47); "Indica un cambio de la subjetividad, abierta sobre los seres (...) en subjetividad que entra en contacto con una singularidad que excluye la tematización y la representación, con una singularidad absoluta y como tal, irrepresentable. Ahí está el lenguaje original - fundamento del otro. El punto preciso donde se hace y no cesa de hacerse esta mutación de lo intencional en ético, donde la aproximación transpasa la conciencia; es piel y rostro humano. El contacto es ternura y responsabilidad" (48).

(44) Cfr. ib., XIII

(45) Cfr. La substitución (LS), 490

(46) Cfr. L.S., pag. 491-492

(47) Cfr. T.I., XIII; pag. 37; 39; 43; 46; 74; 194

(48) Cfr. DEH, pag. 225

Es la "experiencia por excelencia" (49); experiencia heterónoma, anárquica. En ella el sujeto es pasividad, pura pasividad (50). Tal experiencia reposa sobre la idea del Infinito: "La relación ética no se injerta sobre una relación previa del conocimiento. Es fundamento y no superestructura. Distinguir la del conocimiento no es reducirla a un sentimiento subjetivo. Sólo la idea del infinito donde el ser desborda la idea, donde el Otro desborda al Mismo, rompe con los juegos internos del alma y merece el nombre de experiencia, de relación con lo exterior. Desde entonces es más cognitiva - que el conocimiento mismo y toda objetividad debe participar de ella" (51).

Esta experiencia escapa a la conciencia y a la fenomenología (52). No es del orden del pensamiento. La conciencia es "posesión - de sí, principado, comienzo" (53), presente, ser. Pero hay otra experiencia que afecta al sujeto más allá de la conciencia, más allá de su presente y de su ser.

Esta experiencia es anterior al conocimiento; no conocemos por ella, pero "experimentamos" de algún modo (54). Es del orden del sentimiento; de lo "no consciente" (55), aunque no del inconsciente del orden psíquico del que hablan los psicoanalistas. Esta experiencia no es concienciable.

Es proximidad, emplazamiento, lenguaje no discursivo (56): "hablar es contacto. Es preciso entonces admitir en el discurso una relación con una singularidad situada fuera del tema del discurso y

(49) Cfr. Cfr. *Humanité et Anarchie* (HA), pag. 331

(50) Cfr. LS., pag. 489-490

(51) Cfr. DEH., pag. 174

(52)

(53) Cfr. LS., pag. 487

(54) Cfr. ib., pag. 488

(55) Cfr. LS., pag. 505, nota 20; pag. 504, nota 18

(56) DEH, pag. 217; 221; 222; 223

que, por el discurso, no es tematizada sino aproximada. El discurso y su obra lógica consistiría no en el conocimiento del interlocutor, sino en su proximidad" (57). "Esta relación de proximidad, este contacto incontrovertible es estructura noético-noemática y donde se - instala toda transmisión de mensajes -cualesquiera que sean estos - mensajes- es el lugar original, lenguaje sin palabras ni proposiciones; pura comunicación" (58).

La relación entre la subjetividad y el Otro-como-rostro se expresa en una relación irreductible a la del sujeto-objeto (59). Por ello es previa a toda otra relación (60); - origina toda significación posterior (61) y hace posible la tematización (62).

Supone una pluralidad de interlocutores y la separación radical entre ellos (63). También supone la originalidad atemática del Otro-como-rostro (64).

La esencia de este lenguaje es revelar al Otro-como-rostro - coincidencia de revelador y revelación- (65); revelarlo como maestro (66), como interlocutor (67).

La esencia del lenguaje es la interpelación, el vocativo. El interpelado es llamado a la palabra, a la presencia. La expresión es - la actualización de lo actual (68). La esencia del lenguaje está en la presentación del sentido (69).

(57) Cfr. ib., pag. 223

(58) Cfr. ib., pag. 228

(59) Cfr. TI., pag. 45

(60) Cfr. ib., pag. 72-73; 179; 270-271

(61) Cfr. ib. pag. 71

(62) Cfr. ib., pag. 185

(63) Cfr. ib., pag. 45

(64) Cfr. TI., pag. 176

(65) Cfr. ib., pag. 38

(66) Cfr. ib., pag. 41

(67) Cfr. ib., pag. 39

(68) Cfr. ib., pag. 41

(69) Cfr. ib., pag. 181

Consiguientemente, el lenguaje es relación con el otro (70).

Pero recordemos que esta relación radical es del orden de la sensibilidad (71). Y lo sensible debe interpretarse, a título primordial, como tacto. Y el tacto nos expresa una relación de inmediatez, de proximidad, de contacto : "Antes de mudarse en conocimiento sobre el fuera de las cosas -y durante este mismo conocimiento- el tacto es pura aproximación y proximidad, irreductible a la experiencia de la proximidad. Una caricia se ensaya en el contacto sin que esta significación se cambie en experiencia de la caricia" (72).

La sensibilidad tiene un papel superficial en el conocimiento. Pero la sensibilidad tiene, además y previamente, un papel esencial y profundo : la relación ética. "En la relación ética con lo real, es decir, en la relación de proximidad que establece lo sensible, - se ofrece lo esencial. Ahí está la vida" (73).

Tal contacto irreductible a la tematización; tal relación de proximidad, es el lenguaje original, para la comunicación (74).

En síntesis, la dimensión de transcendencia del ser humano para Levinás, esencial para la comunicación verdadera, puede reducirse a estos puntos esenciales :

1.- Levinás ha intentado evadirse del ámbito del ser traducido en la Filosofía Occidental como una historia cerrada del ser; se apoya en el bien y en el lenguaje para su nueva versión sobre el ser, el hombre y la comunicación.

2.- En Levinás la subjetividad es descrita como sensibilidad:

(70) Cfr. ib., pag. 69

(71) Cfr. La sensibilidad no es sólo la categoría que utiliza Levinás para describir la facticidad del ser humano, sino también de la que se vale para definir la transcendencia.

(72) Cfr. ib., pag. 227

(73) Cfr. ib., pag. 228

(74) Cfr. ib., pag. 228

contacto con el otro en el lenguaje; sensibilidad moral, responsabilidad, proximidad mediada por el otro en un pasado inalcanzable por mi libertad. Tal subjetividad es creatura que conduce al pasado inmemorial de una creación y de un Dios-Padre.

El punto de partida es doble ; la experiencia moral de la responsabilidad y la experiencia social de la fraternidad humana.

D.- Valoración

Creemos que Levinás ha intentado una profunda inversión en las categorías filosóficas, antropológicas y éticas.

Frente a la finitud tradicionalmente concebida como limitación del ser (75), contrapone la finitud como imposibilidad de nada (76).

Frente a la transcendencia como justificación teórica opone la transcendencia como justicia moral (77).

Frente al término "experiencia" como primacía del sujeto, autonomía, poder, actividad, legislación, llamada al orden a todo lo circundante, dominación real por una conciencia que es para-sí, Levinás presenta la "experiencia" como pasividad, heteronomía, receptividad de una conciencia expuesta al otro, asediada, herida, que es en-sí.

Frente a la Filosofía como quehacer de fundamentación teórica en la verdad, presenta a la Filosofía como reconocimiento moral del Otro en la bondad.

Frente al discurso, la palabra; frente a la autonomía, la heteronomía; frente a la verdad, la justicia; frente a la totalidad, la pluralidad; frente a lo teórico, lo ético; frente a un sujeto de la experiencia, un sujeto a la experiencia, un sujeto sometido que soporta. Tal experiencia es lenguaje, relación con el Otro-Absoluto.

(75) Cfr. DE., pag. 375

(76) Cfr. DE., pag. 377-378

(77) Cfr. TI., pag. 54-55

Lo primero es violencia, lo segundo es justicia, respeto, ética.

Finalmente, debemos indicar que la plena luminosidad sobre la comunicación con el otro, en el pensamiento de Levinás, no se obtiene sino es en relación sustantiva con el Otro, en la relación de transcendencia hacia Dios, en cuya relación Dios no se pone como hipótesis explicativa, como relativo a algo o como explicación o complemento de algo que le falta a la creatura. Es co-rrelativa. El Dios transcendente se pone como co-rrelativo de la transcendencia humana, que se produce en la relación entre los hombres.

Este punto, aunque esencial en la doctrina levinasiana, excede nuestra intencionalidad presente.

Podemos, como última sugerencia, preguntarnos si todo el pensamiento de Levinás ¿no será un intento de formulación filosófica y antropológica de los temas bíblicos del conocimiento, la enseñanza, la obediencia....?

ooooo00000ooooo

C O N C L U S I O N

Uno de los rasgos más típicos del hombre occidental a partir de la crisis del Renacimiento, parece ser la búsqueda apasionada de una clarificación de lo que el hombre es y de lo que el hombre puede. La meditación sobre el hombre lo lleva a replegarse dentro de sí para hallar en la soledad de su interioridad y en un implacable análisis crítico, la verdad de sí mismo y de las cosas. El hombre se constituye así en el centro mismo del mundo, desde el cual todo adquiere claridad y sentido.

Sin embargo, a medida que la reflexión avanza -ya que la reflexión también es una experiencia histórica- se hace más patente como el discurrir sobre el hombre no se agota en la simple identidad consigo mismo, puesta de manifiesto en el cogito, ni en un recurso a armonías establecidas o preestablecidas exigidas por el mismo para justificar las conexiones a la conciencia propia con las otras conciencias y aun con la realidad circundante. La pluralidad constituye pues, un verdadero escándalo filosófico, una aporía irresoluble.

Hay sin embargo, en el cogito cartesiano, una dimensión que el autor atribuye como un testimonio o signo de existencia de Dios, el infinito. Pero este infinito ¿no es más bien constitutivo de la conciencia misma?. Y si es así, ¿no será primero la unidad, vacía e indiferenciada, si se quiere, pero activa y constructiva? ¿No cabe en consecuencia, partir de esta unidad para explicar la alteridad y su radical comunicabilidad?. En otras palabras, ¿no serán los sujetos individuales finitos constituidos por un movimiento dialéctico en el seno del infinito, sea éste identificable a la naturaleza, al yo o al espíritu absoluto?.

Tales son las coordenadas en que se mueve el idealismo y con él toda filosofía inspirada dentro de estas perspectivas y todas las ciencias impregnadas de estas "asunciones". No obstante, cabe preguntarse si el yo real se agota en la clausura total de la individualidad, o si puede hablarse aún de alteridad cuando se la disuel

ve como un momento del movimiento dialéctico.

Hoy, un repensamiento de tales presupuestos y un volver a las cosas mismas, replantea desde sus mismas bases el problema del hombre y con ello, de sus relaciones con el mundo y con los demás. No se parte de la idea (unidad-alteridad, finito-infinito, etc.), sino desde ese "contacto" preeliminar a toda formulación entre el hombre y su circunstancia. Pero, en este caso, ¿puede aún seguir designando como filosofía lo que más bien es un "approche" para ella? ¿Puede una descripción aún en su reducción eidética o existencial - ir más allá del hecho mismo como se da, sin llegar a aprehender y juzgar los valores absolutos que lo justifican y lo fundamentan? Aún se podría agregar, ¿qué valor tienen los conceptos que se usan para tales descripciones y reducciones, los métodos que se adoptan, los principios que rigen todas las operaciones?

Como se ve, una riquísima problemática se abre ante nuestros ojos y que es necesario ordenar, aclarar y resolver si se quiere de veras hacer una filosofía de la comunicación. No obstante, podemos obviar una gran parte de ella y aún es conveniente que se lo haga - para no dispersar ni el esfuerzo ni la atención debidas. Son los problemas que giran más inmediatamente en torno a la comunicación humana, los que deben ser tratados, dejando en perspectiva los demás.

Debemos pues, aceptar algunos presupuestos como ya justificamos críticamente, entre ellos la capacidad del hombre a la verdad - del ser, a través de un proceso cuyo punto de partida son las cosas que se le ofrecen a sus sentidos y cuyo punto de llegada es la posesión de sus valores metafísicos; la naturaleza de la filosofía como búsqueda y como formulación de tales valores, búsqueda y formulación racionales que no traicionan el ser ni se oponen a su misterio; la legitimidad de la abstracción (entendida correctamente), como medio para la inteligibilidad de la realidad que se manifiesta en el juicio, etc.

Los problemas que hacen más a nuestra tesis, parecieran ser los siguientes :

a) ¿cuál es el estatuto ontológico de ese ser que es él mismo, sin ser solipsista y se comunica con otro sin sufrir necesariamente una alienación? Es decir, ¿qué hace que ese ser en su relación con el otro no pierda su identidad antes bien la lleva a su cumplimiento o por lo menos, lo haga ser él mismo en su concreción? Cuando se habla del otro, ¿de qué alteridad se está hablando?—

b) ¿cómo es posible que el significado sea para todos y no obstante, sea inmanente a cada uno? ¿Que el ser se manifiesta significativamente y signativamente igual a muchos sujetos y sin embargo, distinto en cada uno? En otro modo: ¿qué hace que la palabra sea comunicativa y qué es lo que en realidad comunica?.

c) ¿de dónde brota la comunicación humana? de la necesidad, de la libertad o de la plenitud? ¿Cómo es posible que varios sujetos se acuerden sobre lo mismo y aún se acuerden entre sí? Es ella un acto o un momento dentro de un proceso global?.

Para una mirada atenta, se replantean los grandes problemas metafísicos: unidad-pluralidad, transcendencia-inmanencia, acto-potencia y en definitiva, ente-ser—

Nuestro esfuerzo será reiterar la pregunta sobre la comunicación, aleccionados por los esfuerzos precedentes y elaborar una respuesta, o al menos, un camino para una respuesta verdadera.

C A P I T U L O I I IEL PROBLEMA DE LA COMUNICACION A PARTIR DE LA
FUNDAMENTACION ONTICO-ONTOLOGICA

Una consideración histórica de la comunicación no sería acabada en su proyecto metodológico si no estudiara sus últimas raíces, es decir, sus últimas condiciones de posibilidad. Pero mientras para la filosofía idealista estas últimas instancias deben hallarse - en la conciencia y, por lo tanto, pueden hacerse manifiestas en el análisis transcendental de la misma, para un pensamiento filosófico más atento a la intencionalidad de la conciencia en general y de la conciencia humana en particular, las últimas instancias serán aquellas que permitan fundar tanto el sujeto de tal conciencia como su objeto adecuado. Sólo transcendiendo las estructuras apriorísticas de la conciencia y sus postulados objetivos, es como se podrá establecer este fundamento requerido. Sin embargo, dicha transcendencia no deberá descuidar en ningún momento la conciencia como estructura característica del hombre como ser que, además de tener una categoría óntica que lo distingue de otros seres, posee el logos que le permite la autoreflexión y, por tanto, la identidad ontológica.

Buscar las condiciones de posibilidad de la comunicación es encontrarse con la persona en lo que ella tiene de más fundamental. - La comunicación, en efecto, es sobre algo y entre, al menos, dos sujetos; ambos confluyen en su entidad óntica, uno como "dicho" y otro como "dicente y oyente". La fenomenología se prolonga y cumple en una ontología y ésta, a su vez, se integra en una metafísica.

El análisis metafísico quiere otorgar la validez última de tales observaciones : al profundizar el ser mismo del hombre en su realidad de persona, que implica una estructura determinada en su entidad, aparece no sólo su esencia característica sino también su abertura al mundo y a los otros como posibilidad y como vocación. - En este cuadro, la comunicación se manifiesta como aquella actividad

que permite al hombre alcanzar la plenitud de sus facultades sean cognitivas, volitivas y afectivas, sean factivas y operativas. Así mismo da la razón de la naturaleza de tal actividad, de su unidad y complejidad, de su finalidad y jerarquía, de su necesidad y libertad, de su finitud e infinitud; ella está sellada de la condición misma del hombre como frontera de lo puramente espiritual y de lo puramente material.

En esta perspectiva filosófica, cabe en primer lugar una encuesta metafísica sobre la estructura óntica de la persona humana, su real densidad y sus relaciones con los otros entes en cuanto poseyendo una determinada constitución. La substantialidad y su principio formal de subsistencia en lo espiritual, como raíz de todo acto, garantiza la realidad de los sujetos comunicantes y su inclusión en la totalidad de la realidad, con perfiles propios (part. 1).

La situación de subsistir en una naturaleza espiritual, característico de la persona, coloca a ésta en la posibilidad de la identificación onto-lógica. La abertura al ser como propiedad de la persona hace posible no solamente el conocimiento y el amor a lo otro como lo otro y al otro como al otro, sino también a sí mismo como sí mismo (part. 2).

Aclarado el estatuto óntico-ontológico de la persona humana es posible alumbrar metafísicamente el fundamento de la comunicación que no puede ser otro que el principio por el cual la persona como persona es plenamente sí misma, es decir, la plena expresión de su propia realidad óntica. El logos por el que la persona expresa el ser es esencialmente comunicativo, máxime en la situación encarnada en la persona. Persona y comunicación se implican mutuamente (part. 3).

1.- El sujeto real de la comunicación

Comenzar nuestra encuesta metafísica con la afirmación que hablar de comunicación humana es hablar de sujetos reales que se comunican, pareciera instalarnos en el plano del sentido común que acríticamente "cosifica" lo que impresiona los sentidos y lo que es más

grave, "cosifica" el ser. Aplicar el adjetivo "real" al sujeto humano, no es acaso reducir la persona a simple "cosa" ? La antropología contemporánea reacciona contra ésta que cree degradación del hombre, instalando su verdad en la conciencia y en la libertad; - sin embargo, supone de continuo que tal conciencia y libertad son el haber de un ser radicalmente irreductible y permanente, fuente de toda actividad. Brevemente, de algo que "soporta" originariamente todo cambio y que "centra" todo juicio de atribución (1).

Sin entrar en la discusión de cómo se ha operado la transformación del concepto de "sujeto" (2), ni cómo se ha desarrollado la historia del concepto "persona" (3), bástenos señalar por el momento, que lo que constituye la base misma de la comunicación se presenta problematizado, así como las vías para darle una adecuada solución. Con todo, creemos que proponiendo bien los términos de la cuestión, muchos problemas se muestran como pseudo-problemas y la solución metafísica se impone no sólo como la más coherente, sino como la única verdadera.

El "sentido común" entendido como el ejercicio natural y espontáneo de la inteligencia y no como la opinión corriente de la gente, es la base de toda filosofía y de toda ciencia. Ninguna afirmación en efecto, sería posible sin una primera (en el sentido de fundamen-

-
- (1) En las teorías modernas de la persona, desde esta perspectiva, encontramos tres posiciones fundamentales: 1.- La personalidad humana consistiría en una "relacionalidad radical" según la cual no es que primero exista la persona y luego entra en relación, sino que la persona es puesta en y por la misma relación; 2.- La personalidad humana consistiría en la "absolutes" sea de la autonomía del ser-para-sí, sea de la autarquía del ser-para-sí; 3.- La personalidad humana consistiría en "ser el ente ante quien el ser aparece". Cf. UBEDA PURKISS, "Teorías de la personalidad en la filosofía actual", Est. fil. 2 (1.953) pag. 215-235 y 3 (id.) pag. 449-465.
- (2) Cf. DOZ J., "De l'abus du terme 'sujet'", RSPT 58 (1.968) pag. 76-82; DONDEINE A., o.c., nota 81 de la pag. 160
- (3) Cf. JAVET P., "Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque", RTr 16 (1.966) pag. 38-44; STEFANELLI, "El probl. de la persona humana en S. Agustín y contemporáneos", Aug. I (1.956) pag. 23-32; GOMEZ ARDULEYA E., "Sobre la noción de persona", en Rev. Est. fil. 47 (1.949) pag. 104-116 y 49 (1.950) 107-124.

tal) y permanente (en el sentido de siempre presente), percepción del ser y de los primeros principios que asegura la continuidad de la experiencia y la reflexión, así como de la coherencia y la verdad. "Naturaliter intellectus noster cognovit ens, in qua cognitio ne fundatur primorum principiorum notitia" (4). Así entendido, el sentido común es anterior a toda "crítica", que por definición debe ser de algo y por alguien o sea, debe estar inscrita ya en el orden del ser y del ser conocido (5).

Ahora bien, ¿es exacto decir que el sentido común (en su definición filosófica tomista), reduce lo dado a cosa (= res)? Otra vez debemos purificar esta palabra, porque usualmente el vocablo "cosa" significa un ente material contrapuesto a hombre y aún contrapuesto al ser viviente en general. En este lugar, la palabra "res" no debe ser traducida sin más por "cosa": su sentido exacto y técnico es similar al del "ente-que-es", o sea, a todo aquello que es algo en oposición a la nada y por ende a la realidad misma en lo que ella tiene de concreto (actual y potencialmente) (6).

Despejados así los equívocos, la afirmación que la persona sea una realidad adquiere un perfil propio y no una simple perogrullada: ella es un ser que se mancomunada con los otros entes en cuanto que se diferencia de ellos porque es de un modo particular. Es decir, que las operaciones y acciones propias de la persona que la destacan de todo ente mundano, tienen su origen en una estructura óptica distinta de los demás entes. Si bien, todo ente concreto goza de una cierta autonomía y totalidad en cuanto radican en un sujeto al que compete el ser (substantia) y por lo tanto, constituye una unidad "en sí" y "por sí", la persona humana aventaja a los entes mundanos por el hecho que su substantia está constituida de un principio espiritual por el que supera las contricciones propias de la materia y

(4) II Centes, cap. 83

(5) Cf. GARRIGOU-LAGRANGE R., Le sens commun....

(6) Cf. GONZALEZ ALVAREZ, Ontología, I. vol. del Tratado de Metafísica, Uredos, Madrid, 1.964

su radical alteridad. El individuo humano es persona en cuanto posee una raíz metafísica que reductivamente se la designa como "intelectual" pero que complexivamente abarca todos los caracteres espirituales: "Persona nominat quid completus subsistens vel existens in natura intellectuali" (7).

Decir "persona" es designar, además de éste o aquel nombre concreto, una especialísima dignidad de la que está investido; el concepto de substancia no atenta pues, contra la persona sino que precisamente en ella adquiere su pleno cumplimiento: no es una substancia más, sino la substancia por excelencia, sea porque le compete el ser más que a ninguna y en mayor medida, sea porque le corresponde la unidad, la verdad y el valor ontológicos y por lo tanto la realidad en toda su riqueza, más que a cualquier otra, sea en fin, porque su firmeza (= *stat*) metafísica y su originalidad concreta (= *hypostasis*), no tiene parangón entre los demás entes.

"Convenienter individua substantia habent speciale nomen prae aliis; dicuntur hypostases vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiore modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones enim in singularibus sunt. Et ideo etiam inter coeteras substantias, quodam speciale nomen habent singularia rationalis naturae: et hoc nomen est persona" (8).

Pero si la persona es el singular y por lo tanto irreductible e irrepetible, cómo es posible una investigación que abarque a todas las personas sin una abstracción? Y si es necesaria una abstracción, cómo es posible que se mantenga todavía el ser sobre el cual

(7) *I Set. dist. 23, q.1., a.2.* Véase el análisis de las diversas definiciones que se encuentran en S. Tomás, en *DEGL'INNOCENTI U., Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma, Ed. Univ. Lateranense, 1.967, pp. 19ss.

(8) *S.Th. I, q. 29, a.1;* Cf. BRETON S., "Substance et existence" GM 2-3 (1.967), pag. 183-200

se está investigando, que es un ser por definición singular?. Sabemos que ésta es una de las dificultades con que tropieza no sólo el idealismo, sino también el existencialismo. Es menester precisar - los modos de abstraer : el primero es un modo lógico, que arranca - de lo particular a lo universal por sucesivas reducciones (y negaciones) de las diferencias, o sea, la abstracción total; el segundo en cambio, descubre las implicancias de lo particular en la unidad que lo fundamenta por sucesivas reducciones (y afirmaciones), de - las razones de ser, o sea, la abstracción formal. El primer tipo de abstracción es usual en las ciencias, el segundo es propio de la metafísica : para las primeras, la menos concreta de las ideas es la del ser y para las segundas, al contrario es la más concreta. Por - ello, la tarea metafísica acerca de la persona, se concentra en descubrir no sólo qué es aquello que hace que la persona sea. Desde - la raíz del es-se es cómo se ilumina en definitiva, todo el resto : de cómo le compete el esse y de cómo ejercita el esse que le es propio (9).

Sintéticamente -ya que no se traya de hacer un estudio exhaustivo sobre el argumento, sino sólo de señalar el estatuto ontológico del sujeto real de la comunicación humana- recorramos este camino de las diversas instancias que nos conducen al conocimiento metafísico de la persona humana que es el conocimiento de su realidad - en lo que tiene de más profundo.

El individuo humano -como cualquier otro ente individual- se nos hace presente a la experiencia por su actividad. Sin embargo, - mal podríamos definirlo por la misma, ya que concretamente ella nos muestra un perpetuo cambio y por ende, una constante alteridad : el Sócrates que está sentado ahora no es el mismo que el Sócrates que está de pie después, ni el Sócrates que ahora habla es el mismo que el que calla después, ni el Sócrates que piensa o quiere ésto ahora es el mismo que el que piensa o quiere aquello después, ni el Sócrates que está aquí es el mismo que el que está allí después, etc.

(9) DEGL'INNOCENTI, o.c., p. 20 et FABRO C., La nozione metafisica di partecipazione, Soc. Ed. int., Roma, 1.950, 2a ed. pp. pag-135-139

Recurrir a la conciencia que en su memoria recoge en unidad todos - los momentos vividos en el transcurso del tiempo, podrá servir para designar el "yo empírico" de Sócrates, no su "yo real" : todo lo que acontece (accidit) a Sócrates, no es Sócrates mismo, sino algo "de" Sócrates. Por lo tanto, no le compete "primo et per se" el acto del ser : "Accidens magis proprie dicitur entis quam ens" (10).

Para investigar la realidad del individuo humano, debemos pues, adentrarnos en aquello que es firme y permanente a través de todo - cambio y multiplicidad, o sea, lo inmóvil o incommovible ; la substancia. Conocer la substancia es conocer lo que el ser es en la realidad, ya que es un "primum ontologicum" en cuanto "subjectum inhesionis" y "subiectum esse" y un "primum logicum" en cuanto "subiectum praedicationis seu attributionis". Sin el conocimiento de la substancia, el conocimiento del individuo carece de aquella verdad profunda que lo determina en su ser y valor propios, ya que decir la substancia de algo equivale a decir su esencia y naturaleza; en nuestro caso, el determinar la esencia es determinar lo que esto individual de be tener para que sea humano, o mejor aún, porqué esto individual es humano. Esclarecer la esencia del hombre es en consecuencia, esclarecer la "humanidad" del individuo, es poner de relieve su realidad - más verdadera (11).

El hombre no es ni puro espíritu ni pura materia : su esencia - responde a notas que lo mancomunan a otros entes materiales y a notas que lo diferencian profundamente de todos ellos. Su núcleo origi nario substancial es fuente de acciones y operaciones que van desde lo supra-espacial y supra-temporal hasta lo más ínfimo de su mero - subsistir material. Santo Tomás, siguiendo la tradición neoplatónica ama destacar esta situación de horizonte y confín propia del ser del hombre :

(10) IV Sent.- dist. 12, q.1., a.1.

(11) In Metaph. Arist., L.V., lect. 9 (Cathala nn. 889-890)

"Beatus Dionysius dicit ... quod divina sapientia coniungit finis superiorum principiis inferiorum. Est igitur - accipere aliquid in genere corpus, sc. corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, sc. ad animam humanam quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi potest percipi. Et inde est quod anima - intellectualis dicitur esse quasi horizon et confinium - corporeorum et incorporeorum inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materia, ex ea et materia magis unum efficitur" (12).

El hombre es un ser complejo, sin duda, pero no contradictorio. La "unidad" que le es propia a su naturaleza no es resultado de una suma de cuerpo y espíritu, ni un fruto híbrido de ambos modos de ser. Su "composición" metafísica es la fusión de dos principios de entidad, uno de los cuales, la "forma" (= morphe), vivifica y estructura la materia sin estar vocada enteramente a tal información, sino al contrario, vocando el compuesto a las operaciones superiores inmateriales, y el otro, la "materia" (yle) que es estructurada, actualizada y ordenada finalísticamente, por la forma. De aquí que el estatuto ontológico del cuerpo humano no pueda ser definido sino en relación al espíritu y el de éste que no pueda ser definido sin una referencia al cuerpo; asimismo, se desprende porqué el hombre es un "ser natural" en lo que originariamente está insertado en un mundo natural y porqué no lo es, al contraponerse a la naturaleza en lo que tiene de perecedero y determinista (que es la raíz de la contraposición en la relación sujeto-objeto operada tanto en la conciencia cognoscitiva cuanto en la libertad) (13).

(12) II, C, Gentes, c. 68, cf. et.

(13) Cf. l.c. en nota anterior, donde S. Tomás expone magistralmente la teoría hilemófica aplicada al hombre. Cf. et S. Th., I, q. 76; QD De An., a.9; De Spir. Creat., aa.2 y 3; et passim.

La situación privilegiada del hombre es debida, pues, a su principio vital espiritual que al no agotarse en informar la materia, es capaz de actos propios; más aún, constituye el principio subsistente de todo su ser : "Relinquitur igitur quod anima sit hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; et sic similiter est forma et hoc aliquid.... licet anima habebat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter anietur" (14). La razón última debe verse en el hecho que la forma espiritual no sólo actualiza las potencialidades de la materia, sino que además subsiste por sí. Por ello se es persona.

Hablar de principio de subsistencia es hablar antes que nada - del ente concreto y real, del individuo, del "suppositum" o substancia primera : "Aliquid dicitur ens quia in se subsistit" (15).

No obstante, la función fundante del alma como principio quidditativo, Santo Tomás (al contrario de Aristóteles), no vé en ella - lo último en el orden entitativo, sino en cuanto está actuada existencialmente por el "esse proprium". Sin él, toda la investigación del ente se desarrolla aún en el plano de la universalidad y de la posibilidad, es decir, en la línea de la esencia. Sin embargo, el ente que es, o sea, el sustante, no sólo es algo diverso de los demás en cuanto número y especir, sino ante todo "es"; más aún, porque "es" puede hablarse de esencia y de los componentes metafísicos del ente. La substancia en su globalidad, es así "sujeto del ser", potencia de ser ; "Esse est actus existentis in quantum est ens" - (16); "actualitas substantias vel essentiae" (17).

(14) QD De An., a.1. ad 1.

(15) De Ver., q. 21, a.4; cf. In Metaph. L. XI, lect. 2a (ed. Cathala n. 2174).

(16) I Set., dist. 19, q.2, a.2; De Spir. Creat., a.1.

(17) S.Th., I, q.54, a.1. De aquí que S. Tomás distingue "substare" y "subsistere", cf. S.Th., I, q.29, a2 y De Pot., q.9, a.4. ad 4. Cf. WILSON E., El Ser y la esencia, trad. L. de Sesma, Desclée, Buenos Aires, 1.951, cap. III.

En consecuencia, cuando se habla de persona no basta señalar - sus notas individuales concretas, si su masa corpórea y cuantitativa, ni su esencia completa ni su espiritualidad. Todo ello es necesario, sin duda, pero no suficiente. La raíz de la persona está en el "esse" que desde el punto de vista metafísico es la raíz de todo: "actualitas omnium actuum et perfectio omnium perfectiorum" (18). - En este sentido la persona es ante todo "acto", aunque no necesariamente acto puro. La persona humana, en efecto, dicho acto es un "actus receptus" en una naturaleza individual de raíz espiritual y por ende, coartado a una serie de limitaciones; la persona humana es en su entidad misma una persona finita. Así y todo, la persona humana - es una totalidad acabada, sea en la línea de la quiddidad, sea en la línea del ente que existe en sí y por sí (aunque no a se), separadamente e independientemente de toda otra realidad, o sea, como unidad metafísica perfecta distinta de toda otra unidad sea o no personal. Por lo mismo y en el mismo sentido, la persona es "incomunicable": "Triplez incommunicabilitas est de ratione suppositi vel personae: partis, secundum quod suppositum est ens completum; universalis, secundum quod est subsistens; assumptibilis, secundum quod id quod assumitur transit in personalitatem alterius et non habet personalitatem propriam" (19).

Nadas las frecuentes malas interpretaciones de la "incomunicabilidad" de la persona, es menester recalcar el alcance de esta afirmación. Ante todo es una afirmación que toca a la estructura óntica del ser: todo ser es el mismo. Esta afirmación tiene su fundamento

(18) De Pot., q.7, a.2 ad 9. Resumiendo lo antedicho hasta aquí: "Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accedit in aliis formis quae non sunt subsistentes". S.Th., I, q. 76, a.2 ad 5; desde el fundamento mismo y en perspectiva contraria: "Persona habet esse per se subsistens in natura intellectuali", I Sent., dist. 23, q.1. a.1.

(19) III Sent., dist. 5, q.2., a.2. Cf. DEGL'INNOCENTI, o.c., pp. 22-24

(para que no sea una mera tautología) en el ser-que-es, o sea, en el individuo : "Unumquodque secundum idem habet esse et individuatum; universalis enim non habent esse in rerum natura ut universalis sunt, sed solum secundum quod sunt individua" (20). Ahora bien, el individuo por definición es "quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum" (21). Decir individuo es pues decir incomunicable, es afirmar su propia identidad y substancia.

La persona humana es incomunicable desde varios puntos de vista:

- 1) como individuo dentro de una especie, cuyo origen debe buscarse en la materia signata por la cantidad : "Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa, distincta et determinata ad hic et nunc" (22). Desde este punto de vista, la persona humana es también "un" objeto entre objetos; y digo "también" puesto que por encima de todo, la individuación por la materia es la que hace posible la realidad existencial del hombre y es la base de sus realizaciones concretas (23).
- 2) Como este ser dentro de los entes posibles, cuyo origen debe buscarse en el "esse proprium", que al ser limitado por el sujeto receptor (el "hoc aliquid" en cuanto "sujeto"), implica un principio radical tanto de unidad en sí mismo cuanto de diversidad con todo lo demás. El esse proprium de la persona aventaja al esse proprium de los entes materiales, por razón de la espiritualidad; de allí que sólo analógicamente se les pueda comunicar con la persona. "Esse quod pertinet ad ipsam hypostasis vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari" (24); "Primus autem actus est esse subsistens per se. Unde completionem

(20) QD De An., a.1. ad 2

(21) S. Th., I, q.29, a.4. "Suppositum" e "individuum" generalmente se identifican : DEGL'INNOCENTI, o.c., p.11

(22) IV C. Gentes., c. 65

(23) St. Th., I, q.75, a.4; In De An., L. II, lect. 1, Ed. Pirotta pag. 215; cf. FABRO C., o.c., pp. 155-186

(24) S. Th., III, q.17, a.3

unumquodque recipit per hoc quod participat esse" (25). "Esse vero est id in quo fundatur unitas suppositi" (26).

La incomunicabilidad es así consecuencia de la unidad del ser que en la persona humana no es sólo transcendental sino también, - categorial. Sin embargo, al no ser esta última la razón de la subsistencia que es lo típico de la persona, sino la razón de ser del "hoc" del "aliquid" (o sea, de lo individual dentro del ámbito de - una determinada naturaleza), permanece como principio último de la unidad, consistencia y existencia de la persona, el "esse proprium" que radica todo lo esencial y todas las propiedades individuales, - (27).

Por ello, no podemos admitir la distinción entre individuo y persona, frecuente en algunos neo-escolásticos (28), al menos en - el plano real y metafísico que es el plano donde en definitiva se - resuelve la cuestión. La persona humana "en cuanto" corporal o espiritual, es raíz de diversos actos, de naturaleza e intencionalidad diversas, pero esta "formalidad" (formaliter), tiene su origen y su fundamento óntico y ontológico en aquella "totalidad subsistente" que es precisamente la persona real (29). Con todo, haciendo - hincapié en los diversos estratos ontológicos que componen la persona humana, podemos distinguir lo "pre-personal" que es lo sensible en cuanto informado por lo espiritual tanto en el ser como en el obrar y lo "personal", que es lo espiritual en cuanto relacionado - inmediatamente al actus essendi, sea como principio, sea como objeto (30).

(25) Quodlib., XII, q.5, a.5

(26) Quodlib., IX, a.3. ad 2; cf. FABRO, o.c., pp. 199-212

(27) III Sent., dist. 5, q.3, a.2 ad 3; S.Th., III, q.2, a.3

(28) Por ejemplo, Maritain, Marc, Brunner, Mounier, etc.

(29) S.Th., I, q.29, a.1 ad 5; in III Sent., dist.5, q.3, a.2

(30) Así LOTZ J.B., en el curso académico 1.969-70 sobre "Ontología personalis" en la Pont. Univ. Gregoriana de Roma.

El hombre, en efecto, es persona en cuanto subsistente en una naturaleza espiritual. De ella deriva su dignidad máxima; su transcendencia a toda realidad puramente física corruptible y temporal, su intrínseca independencia de lo corpóreo y de su determinismo, y sobre todo, su abertura al ser en su verdad y valor absoluto. Sea en sí mismo, sea en relación a las cosas, el hombre como persona tiene una "connaturalidad" con el ser tal que más que "finitud" cabría decir "transfinitud".

En lo espiritual radica la autoposesión de sí mismo por el conocimiento y la libertad, la autoinserción en la comunidad por el amor y la palabra, la posesión de las cosas por la contemplación y el trabajo, la "capacitas Dei" por la operación de la inteligencia y de la voluntad. En lo espiritual tiene su origen la condición extra y sobremundana de la persona humana, de su unidad, verdad y valor que no pueden ser comparados si no analógicamente a la de los seres infrahumanos: la persona humana, estrictamente hablando, sólo lo depende de Dios directamente (31).

Con todo, la persona en cuanto persona humana, no es espíritu puro ni es principio de subsistencia del alma sólo como espiritual sino de la totalidad, que incluye corporeidad. Todo lo que el hombre concreto es, es en cierto modo personal. Y decimos "en cierto modo" pues lo espiritual es de suyo personal, lo corpóreo en cambio, en cuanto relacionado (transcendentalmente) a lo espiritual. En efecto, lo corpóreo en el hombre tiene existencia y consistencia en cuanto informado por el alma: "In eodem instanti forma dat esse, ordinat et distinguit" (32). Porque esta alma es espiritual, lo informado por ella participa del carácter de la persona, sin identificarse totalmente con ella, dado que lo corpóreo tiene una cierta autonomía y carece de aquella autotransparencia y autoposesión propias del espíritu. La palabra justa pareciera ser pues, lo "personal" de la persona humana: lo corpóreo está "vocado" a nivel de

(31) Cf. D'ANDREA M., *Valore e relazione della persona umana*, pp. 61-92

(32) *QQ.DD. De Ver.*, q. 29, a.8 ad 2, cf. nota.

entidad a lo espiritual y si bien por un lado lo condiciona, por otro lo posibilita en concreto (33).

En la condición corpórea de la persona humana radican sus relaciones concretas con las cosas y con los demás, su posibilidad de perderse en lo otro alienándose (aunque nunca completamente), su inserción en el tiempo y en la historia, su exigencia de mediación de lo sensible, su pasividad (relativa) frente a los agentes cósmicos y naturales, su necesidad de afrontar la sobrevivencia. Todo ello será susceptible de ser sellado positiva o negativamente por el espíritu porque forma cuerpo con él en unidad de persona y deberá ser sellado porque de suyo es aún algo previo e indeterminado (34).

Manteniéndonos aún en la estructura óntica de la persona humana, es menester aclarar porque ella en cierto modo "es" y en cierto modo "se hace". La razón última no es la corporeidad (si bien ella fundamenta el carácter histórico del hacerse), sino la finitud. En efecto, si bien el "ipsum esse", principio frontal de subsistencia y el alma espiritual, principio formal de la esencia, sean puro acto, la persona humana (como totalidad entitativa que es), no es infinita, no es Acto puro. En ella hay composición metafísica a distintos niveles y por lo tanto, potencia. Así su ser no se identifica a su operación :

"Anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium semper habens animam actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum

(33) S.Th., I, q.91, a.3; S.Th., III, q.8, a.2; QQDD. De Ver., q.26, a.10; et passim.

(34) Toda la teoría de los actos humanos desarrollada por S. Tomás en la 2a parte de la Suma Teológica fundamenta este supuesto, que se desprende de las posiciones antropológicas basadas en una aplicación particular del hilemorfismo.

sed est terminus ultimus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum non competit ei secundum suam essentiam inquantum est forma sed secundum suam potentiam" (35).

Sólo en el Acto puro ser y operación se identifican y ello es porque la esencia del Acto puro es su ser o mejor aún, es el "ipsum esse subsistens". Una cosa en efecto es el ente que subsiste por el ser, participando de él, y otra cosa es el ser que subsiste en sí mismo, absoluta e infinitamente. La persona humana, como ente finito, si bien "actuada" a nivel de entidad y quiddidad, es aún en potencia para los actos segundos, o sea, para aquellos actos que la han de concretar en su actuación, actos además, no simples sino complejos dada la inserción en lo material (36).

A este propósito conviene recordar que puede atribuirse el ser tanto a lo constitutivo en el orden de la entidad radical, como a lo constitutivo en el orden del acabamiento de la entidad (tomando aquí la palabra "acabamiento" en el sentido de "plenitud de ser" - o sea, "perfectio", que en el caso de la persona humana no puede ser total en el estado "itinerante" o "in vía"). Sin embargo, en uno y otro caso, se hace referencia "formaliter" a dos aspectos del ser, ambos verdaderos, pero el uno fundante y el otro fundado. Lo mismo dígase de la "definición" de persona: es cierto que la persona se define por sus actos ("la existencia precede a la esencia" de Sartre), pero es cierto también, que se define antes que nada por la capacidad real de poner dichos actos y ésto es lo que por el momento nos interesa destacar: que la persona es un sujeto "real" (37)

La persona humana es así en su más íntima realidad, "acto": acto que da principio de unidad, inteligibilidad, valor y totalidad a todo lo que ella es y opera; acto que inscribe a la persona en la

(35) S.Th.- I, q.77, a.1.

(36) S.Th., I, q.14, a.4; id., q.19, a.1. et passim.

(37) S.Th., I, q.5, a.1 ad 1. Cfr. SCELZI A., "Il Io filosofico" en Fil, e Vita, 2 (1.967) 12-35

realidad y le da su jerarquía y eminencia; acto en fin, que es fuente de todo acto segundo ya que es la "energeia" propia y radical de la persona. El acto original que es el "ipsum esse" se comunica al interior del ente por las distintas estructuras que lo integran de modo tal que bien puede decirse que la persona humana es la presencia del ser en el mundo; la ipseidad del esse se da óntica y ontológicamente (si bien esto último por mediación de la operación), - en ella, o sea, el "ipsum esse" es fundamento de su entidad y razón última de su operar. He aquí el porqué la persona debe definirse por el esse que le compete a una naturaleza intelectual o racional; la autoconciencia y la autonomía como propiedades esenciales de la persona, se desprenden necesariamente de esta situación radical (38).

Esto afirmado, debemos reiterar la contingencia metafísica de la persona humana. La persona humana subsiste "por" su esse propio, no "en" su esse propio o más claramente, su esse como la totalidad de su ser "ab Alio" y no "a se". Su ser es "participado" y aunque - en cierto modo es un absoluto, no lo es del modo más radical; la fuente de su ser no está en él mismo, sino que lo trasciende real e infinitamente. La persona humana, en efecto, es un "hoc aliquid" que se distingue y por ende, excluye de sí toda otra realidad particular, sea en el orden del grado de ser, sea en el orden de la individualidad. En ambos casos incluye negatividad; no es bruto o planta, no es la humanidad; su ser es un "esse receptus", es una esencia determinada y en una concretidad determinada que limitan el acto. Por otra parte, la persona humana "comienza a ser" lo cual es signo de que ella no es el ser sino que recibe el ser y no puede recibirlo sino del "Ipsum Esse Subsistens", sin contar la mediación humana de la generación natural para que tal acontecimiento - advenga. La persona humana es contingente ya porque su esencia incluye corporeidad (contingencia-corruptibilidad), ya sobre todo -

(38) Cf. D'ANDREA M., o.c., pp. 41-48; GIRARDI G., "Ente e persona in ontologia", en L'essere, a cura di Mancini I., Ed. Studium 1.967, pp. 65-110

porque su entidad no es el esse (contingencia=no necesidad).

"Relativa a Dios como a su causa primera eficiente, final y ejemplar, la realidad finita deriva de ésta relatividad suya implicada en su misma estructura metafísica, toda su consistencia existencial; y esto en el sentido que fuera de esta relatividad la misma realidad finita no sería nada o recaería en la nada" (39).

En términos escolásticos, la relación de la creatura al Creador es una relación real y cuasi-transcendental, relación que no es recíproca ni puede serlo, dada la absoluta suficiencia de Dios.

Si antes habíamos subrayado la incomunicabilidad de la persona humana, ahora es necesario subrayar la comunicabilidad. ¿Hay en ello contradicción? No, desde el momento que son dos puntos de vista diversos aunque complementarios. Desde el punto de vista de la persona humana ya constituida puedo detenerme en lo que ella es o en la causa que ella sea: en el primer caso, la persona humana deberá definirse como el "suppositum rationale", completo en la entidad total que lo constituye y lo diferencia de toda otra realidad y por lo tanto, indivisible e incommunicable; en el segundo caso, la persona humana deberá definirse como un "ens creatum" al que le ha sido comunicada toda su realidad óntica, que lo diferencia del Principio Creador, pero al mismo tiempo que lo comunica permanentemente a El (40).

Hay otra comunicabilidad que es necesario destacar y es la de las personas humanas entre sí. Ella se basa en la similitud de es-

(39) D'ANDREA M., o.c., p. 21; Cf. S.Th., I, q75, a.5. ad 4.

(40) Esta es la significación del carácter "accidental" del esse finito, del que habla Santo Tomás en De Pot., q.5, a.4 ad 3. Cf. D'ANDREA M., o.c., pp. 15-22. De la comunicación del esse en la creatura, cf. De Pot., q.5; C. centes, III, c.65; S.Th., I, q.104. La doctrina de la "comunicación metafísica" está expuesta ampliamente por Hayen.

estructuras ónticas y ontológicas, o sea, en el modo de recibir el "ipsum esse", fundamento del hacer y operar y en general, de establecer relaciones. La persona humana, en efecto, comunica (en el sentido de "tener en común") con las demás como individuo dentro de una especie y por consiguiente, por una contextura esencial similar y como sujeto espiritual con otros sujetos espirituales y por consiguiente, por una dignidad similar. Una vez más esta comunicabilidad no se contrapone a la incommunicabilidad de la persona, aunque por distintos motivos, la aliquididad indica diversidad pero implica unidad de pertenencia, o sea, participación dentro de una totalidad, sea entitativa, sea quidditativa. El aliquid afirma, pues, la unidad contraponiéndola a la alteridad y por lo tanto, el ser contraponiéndolo al no-ser. La contraposición a la nada, a otros grados de ser, a otros individuos del mismo grado de ser, propias del aliquid, dicen una unidad en la que tal contraposición sea posible (si bien en el primer caso la relación sea sólo lógica) (41).

Al afirmar que la persona humana es "hoc aliquid" afirmo que es que es hombre y que es éste hombre en unidad y en entidad propia e intransferible, pero al mismo tiempo, afirmo sus relaciones fundamentales con el esse, con otras esencias, con otros individuos de la misma esencia. Esto en un plano constitutivo. Sin embargo, como el ser es tal en cuanto subsistente en el esse propio, tales relaciones son posibles a partir del mismo, ya que el esse como potencia activa actúa las posibilidades de la esencia como potencia pasiva (42).

Una última comunicatividad queremos señalar y es la de la persona humana con el mundo sensible. Además de tener en común la pertenencia a lo creado, la persona humana tiene sus raíces comunes con lo sensible en cuanto su principio espiritual es también forma cor-

(41) Cf. GONZALEZ ALVAREZ, o.c.; cf. et MACCAUOLO E., "Intorno al fondamento ontologico della comunicazione", en *Probl. Com.*, - pag. 195-200

(42) Cf. *De Pot.*, q.5, a.4 ad 1.

pórea y por ende, está en cierta continuidad con el resto de la naturaleza. Dejando en pie su irreductibilidad a puro ente natural, - lo cierto es que comunica con él, recogiendo en sí y haciendo síntesis, por así decirlo, de todo lo que en las distintas escalas de lo natural está disperso y "cerrado", asumiéndolo en unidad abierta a lo espiritual;

"Forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens perficit materiam secundam diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivens, et per quam est animal et per quam est homo" (43).

El hombre como "microcosmos" constituye la última perfección - del universo material.

El hombre es confín y horizonte, participando de lo espiritual y de lo material en unidad de ser. La subsistencia no destruye, antes bien, supone en el caso del hombre, esta condición radical. Por lo tanto, la persona humana está sujeta a ciertos comportamientos - que tienen su raíz en esta continuidad con lo natural. Es cierto que como persona, esta sujeción es relativa, tanto es así que lo "natural" de ella siempre será de algún modo personal; con todo no quita que el modo de relacionarse con los otros tenga en cuenta dicha situación. La abertura al ser, a la verdad y al bien, sean o no personales, arrancará de esta inserción en el mundo sensible y ella restará como condición de todo hacer y operar. El modo de relacionarse de la persona humana será siempre "encarnado"; la "afinidad" de la persona y naturaleza permitirá al hombre el ser un "ser" en el mundo con los demás", tanto como la transcendencia de la misma por su virtud espiritual.

Según lo expuesto en este apartado, la persona humana dice ante todo "relación" o dice, por el contrario "absolutez"? Qué tiene

(43) S. Th., I., q. 76, a. 6 ad 1

la primacía, el "essee ad" o el "essee in"? A nuestro modo de ver, es "absoluta" (= des-vinculada), en cuanto subsiste por su propio esse como una realidad "in se et per se" y es "relativa" en cuanto dicho esse es comunicado por el "ipsum Esse Subsistens" y es ejercido en tanto "receptus". No obstante, como la persona humana no subsiste en la relación misma, sino en la naturaleza espiritual, in recto dice - suppositum racional y sin obliquo dice relación. Esta última, en efecto, "supone" un ipse, o sea, un "ad se"; en otras palabras, la correlación interpersonal supone seres subsistentes y ad se, como fundamento de la realidad de dicha relación (44).

Esta precisión evita dos extremos : uno de ellos consistiría en disolver la persona humana en un "momento" de la idea o del proceso físico-natural y otro en aislar la persona humana como una mónada - sin ventanas. Ambas suposiciones pecan por una abstracción incorrecta que termina (porque empieza), en el "olvido" del ser. La especulación tomista recoge en lo esencial los aspectos válidos de ambas posturas en una síntesis superior que se nuclea alrededor del ser, o mejor aún, del "ipsum Esse Subsistens" que no es expediente ideal sino fundamento absoluto de todo ente contingente y por ende, de su verdad y valor.

Aclarado así el estatuto óntico de la persona humana como sujeto real, quedan establecidos los presupuestos metafísicos de la comunicación. Estos presupuestos no son fruto de una simple observación fáctica ni a partir de conceptos postulados a priori (sean pragmáticos o sean ideales), sino del examen de la realidad vista desde sus últimos fundamentos.

Las consecuencias más fundamentales de este apartado serían :

- 1) La alteridad y la similitud de las personas que se comunican, - "antes" de ser de orden lógico, psicológico o ético, son de orden metafísico.

(44) Cf. S.Th. ., I, q.29, a.4

- 2) la relación que establece la comunicación es una relación real cuyo fundamento último es el ser de la persona;
- 3) la comunicación no "pone" a los sujetos ni los hace, sino que los supone con una estructura metafísica particular e inalienable;
- 4) la última perfección de la persona no puede consistir en la comunicación con otra persona humana, porque ésta no es absoluta;
- 5) la persona no puede comunicar su ser ni su operación aunque sí puede hacer manifiesto su ser y su operación por la acción significativa del cuerpo;
- 6) el cuerpo, "antes" de ser signo tiene su estatuto propio metafísico. Sin embargo, su unión substancial con el espíritu lo hace idóneo a la significación;
- 7) la persona humana antes que nada es espíritu; no obstante, todo lo que ella es y tiene reviste el carácter de personal, potencial o habitualmente;
- 8) la incomunicabilidad metafísica no dice clausura intencional sino acabamiento en la línea entitativa;
- 9) la radicación en el ipsum esse es la razón última del ser, del operar y del hacer de la persona humana;

2.- Inmanencia y abertura de los sujetos

No basta inscribir a la persona humana en un orden objetivo para que aparezca clara su posibilidad de comunicar, sino que es menester ahondar en aquello que hace de ella un "verdadero sujeto" de sus actos o sea, un "yo". En efecto, es un yo quien comunica, es un yo quien tiene conciencia y libertad de comunicar, es un yo por fin, quien comunica algo suyo. Por lo tanto, preguntarse por aquello que hace posible la comunicación humana, será preguntarse en definitiva, por la estructura ontológica del yo, o sea, por la estructura del ente que poseyendo el logos puede conocer y expresar el ser de todo ente y guiar al ente a su realización. Se plantean así dos problemas

fundamentales : qué es aquel ente que puede reclamar como suyo todo lo que hace? qué es aquel ente que puede decir lo que el ente es?. En otros términos, se plantea el problema de la inmanencia y de la transcendencia, concretamente visualizados desde el ángulo de la comunicación.

Para la solución de estos problemas, nada mejor que ahondar en aquello que hace del hombre una persona: su radical existencia (=subsistencia), en el *esse* que le compete a su naturaleza espiritual. La racionalidad del *suppositum* hace que sus acciones tengan una propiedad y es la de permanecer en el propio sujeto, acrecentando su ser en la línea que le es propia. La raíz metafísica de toda interioridad e intimidad, del ser cabè sí misma propio de la persona, proviene pues, de su espiritualidad que es capaz de penetrar e iluminar todo lo que ella es, opera o hace (45).

En un amplio texto, Santo Tomás ilustra la inmanencia que es propia del hombre, contraponiendo la alienación que es la característica de los entes "naturales" por un lado, y la identidad perfecta que es la característica del *Ipsum Esse Subsistens*, por el otro. La progresiva "inmaterialidad" del principio activo es el hilo conductor del razonamiento, inmaterialidad que está en razón directa con la posesión de sí y la posesión de todo sin perderse en lo otro, o sea, como principio de autarquía y de autonomía del ser. Por su importancia, transcribimos el texto en sus pasos más salientes :

"Secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis ei est intimum.

In rebus enim omnibus, inanimata corpora infimum locum tenet, in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum...

Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit (...).

(45) MILLAN FUELLES ., o.c., pp. 377 ss.

Est tamen vita plantarum imperfecta, quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur...

Ultra plantarum vero vitam, altior gradus invenitur qui est secundum animam sensitivam, cuius emanatio propria etsi ab exterioribus incipiat, in interiori terminatur et - quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima - devenitur (...). Est ergo hic gradus vitae tanto altior - quam vita plantarum quanto operatio huius vitae magis in - intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum.

Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum; nam intellectum in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi - seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate...

Ultima perfectio vitae competit Deo, in quo non este aliud intelligere et aliud esse...; relinquitur quod in Deo intelligere seipsum sit idem intellectus, et res quas intelligitur et intentio intellecta" (46).

Los entes materiales, en razón de sus mismo principios constitutivos, están sumergidos en el tiempo y en el espacio de modo tal - que más que ser ellos mismos, forman parte de la grande totalidad - cósmica. Aún los animales que parecen dotados de una cierta interioridad, en realidad carecen de ella desde el momento en que toda su - operación está en función del medio ambiente. Es que la materia no - permite una completa reflexividad y por ende, una total coincidencia consigo mismo; ella es precisamente, el principio de la extensión y de la divisibilidad. Tampoco la forma porque aunque de suyo sea inmaterial, esta inmaterialidad es sólo "precisiva sumpta", o sea, en el

sentido de oponerse a la materia como co-principio del compuesto o "sinolon" y no "positiva sumpta", o sea, en el sentido que pueda subsistir de por sí y tener actos propios : la forma material está totalmente sumergida en la materia (47).

El ente espiritual, por el contrario, en razón de su simplicidad, es capaz de coincidir totalmente consigo mismo, de modo tal - que puede conocer no sólo su acto y la naturaleza de sus facultades sino la proporción que hay entre ellos y la realidad y el origen - que los provoca. A esta autoposesión por el conocimiento, corresponde la autoposesión por la voluntad, ya que al estar iluminada por el entendimiento, decide por ella misma los fines a alcanzar (48). Pero dentro del mismo sujeto espiritual, la compenetración de sus facultades muestran la riqueza y la vida de su inmanencia ;

"Potentiis animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam intellectus quam voluntas reflectuntur super se et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes vires eius. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes vires animae; et similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere et sic de aliis" (49).

No siendo espíritu puro, esta coincidencia consigo mismo en el hombre no es inmediata sino a través de una "reflexión", o sea, a través de un "retorno" a sí mismo. Es evidente que dicho retorno no puede darse sin una previa "salida" de sí mismo. Aún cuando el objeto formal del espíritu sea el ser, el hombre lo advierte en tanto - en cuanto relacionado actualmente a lo otro; y lo otro con lo que -

(47) Cf. DE FINANCE, Essai sur l'agir humain, pp. 15-37; S.Th., I, q.75, a.3

(48) De Ver., q.1, a.9; S.Th., I-II, q.6, aa.1 y 2; C. Gentes, II, c.49.

49) De Ver., q.22, a.12

se relaciona el hombre es ante todo la "res sensibilis". Es en esta "res sensibilis", visualizada en su razón de verdad y de bien (sub ratione veri et boni), donde primordialmente el espíritu se realiza actuando sus potencias. Evidentemente no es la cosa en cuanto sensible, sino en cuanto es la que puede poner en acto lo espiritual y - para ello es menester un proceso de purificación de las condiciones individuantes y una iluminación por parte del espíritu; brevemente, de una "asimilación" que consistiría no en una transformación sino en un hacer in acto lo que era simplemente inteligible, o lo que era simplemente apetecible. La salida del espíritu es pues simplemente "intencional"; no destruye la inmanencia sino antes bien, la supone (50).

La ipseidad del hombre presenta pues, dos momentos : el tener - una estructura determinada subsistente en un esse propio, o sea, una identidad óntica y el poseerse a sí mismo, o sea, una identidad ontológica. En el primer caso se afirma la "persona que es", en el segundo caso, la "persona que soy". Sólo se puede hablar de verdadera ipseidad y por ende el verdadero yo, en cuanto se afirma de la persona y se la define como "el ser que soy", o sea, en cuanto la persona por el juicio se afirma a sí misma como inscrita en el ser poseyendo el ipsum esse. Para esta determinación, como decíamos, es necesaria la mediación de lo otro, pero precisamente como "mediación", tanto en cuanto permite la actualización de las potencias como en cuanto tematiza el ser. En efecto, el hombre se percibe como "presencia" y como "ente" en tanto se refiere a lo otro. Notemos, sin embargo, la ambivalencia de la proposición, puesto que puede significar dos aspectos : o bien el hombre se percibe en presencia de lo otro con características propias (objeto entre objetos), o bien el hombre percibe lo otro en su presencia y entidad, frente a sí (sujeto frente a objetos). El hombre es sí mismo, es un yo cuando se "re

(50) C. Gentes, II, c.77; S. Th., I, q.88, a.1; In De An., L.1. - lect. 10 (Pirrotta 160) et passim; cf. CENAL R., "La conciencia y la estructura del ser del hombre", Rev. Fil. (Madrid - 1.963) pag. 5-17.

cupera" de lo otro, afirmándose a sí mismo en su ipseidad (51).

El hombre pues, para ser plenamente persona, debe "decir" su propio ser y esto sólo lo logra en la reflexión, en la coincidencia consigo mismo operada en las funciones intelectuales, ante todo. Pero este decir, debe ser un decir "verdadero": una identificación del yo con la "apariencia", aún cuando requiere una cierta reflexión, - mantiene aún la alteridad, ya que no es idéntico el yo con lo que a parece; más que identidad es más bien una fuga a lo otro, a la apa-riencia. Hay identidad cuando hay coincidencia con su ser en lo que es, y más exactamente, con el ipsum esse. La dialéctica del sujeto-objeto se trasciende pues, en el ipsum esse, pues de mantenerse en el plano de las esencias, no se escaparía de una dialéctica que a la postre se manifiesta como insoluble. En efecto, si la persona es "el ente que puede decir el ser", puede decirlo tanto de sí mismo como de lo otro: "Intellectus, cuius obiectum est verum, intellegit quia hoc etiam est quodam verum" (52).

La ipseidad no impone pues, una verdadera ruptura, como sostiene Sartre, en un pesaje del ser (lo óntico), al no-ser (lo ontológico), que termina a la postre identificando lo segundo a la conciencia y concluyendo paradójicamente, que el existente es la nada activa; ni tampoco es una recuperación del ser por la mediación del no-ser como sostiene Hegel, para quien todo ente es pura mediación para el advenimiento del yo; sino es la actualización de lo implicado potencialmente en lo óntico por la mediación del ens sensible y éste a su vez, en cuanto iluminado por la potencia activa del espíritu. La afirmación del ser, de todo ser, es la condición de posibilidad última para la afirmación de sí como yo, o sea, para la identidad - "iluminada" del yo consigo mismo. En otros términos, la estructura intencional del espíritu (intentio intendens), posibilita aquello -

(51) S.Th., I, q.87, a.1; cf. PEREZ RUIZ F., "Filosofía del ser y filosofía de la persona", Raz. y Fe (1.965), pag. 379-92. E. NICOLETTI, "L'uomo e la conoscenza", en Fil. dell'uomo, Ed. Studium Roma 1.963, pp. 9-46

(52) S.Th., II-II, q.25, a.2

en lo cual es espíritu se conoce a sí mismo, no sólo en cuanto espíritu sino también en cuanto "mi" espíritu, o sea, en cuanto el "ipsum" del esse (intentio intenta). El "logos" en efecto, dice una referencia transcendental al ser, sobre todo a lo último fundante de la verdad del ser que es el esse; como decían los escolásticos, el logos es un signum formale cuya entidad es ser pura referencia. Esta es la razón por la cual no hay propiamente ruptura o alienación, sino coincidencia e identificación, que sostiene y fecunda todo el proceso racional (53).

La persona no sólo es tal en cuanto puede decir "yo" de sí misma en el proceso intelectual; su ipseidad se extiende a su acción, y más precisamente a su acción en cuanto lo hace "ser él mismo". Si bien la raíz de ser él mismo por la acción puede encontrarse en su constitución óntica (es decir, en cuanto "apetitum rationale", la voluntad es "de" un sujeto verdadero), esta acción no es verdaderamente libre y autárquica, sino en la medida que realiza identificándolo el ser con el deber-ser. En otros términos, el ser uno mismo significa ante todo, realizarse como uno mismo. Aquí también interviene la reflexión, o sea, una recuperación de lo otro. El hombre puede identificarse con lo que hace o con su aparente libertad, pero entonces no es él mismo el que se afirma como ipseidad, sino que se afirma en lo otro (en la obra o en la sensualidad). Sólo logra ser él mismo cuando la acción empieza y termina en sí, pasando por lo otro. Es de notar que este otro tiene su valor propio, pero la mediación consiste en el superar la otredad de lo otro y afirmar activamente su valor. Una vez más es el ipsum esse, esta vez "sub ratione boni" el que permite al espíritu el ser sí mismo en coincidencia; no hay ni una pérdida de sí en lo otro por la dialéctica sartriana del sujeto-objeto ni una pura negación de lo otro (y de sí como lo otro), para recuperarse luego como lo indica la dialéctica hegeliana. Es un movimiento de transcendencia análogo al de la inteligencia y que se basa en el mismo principio fontal (54).

(53) C. Gentes., IV, II (mitad); De pot., q.9, a.5; QD De An., a.5.

(54) Cf. BRETON S., "Conscience et intentionnalité", pp. 199-221; FOREST A., "La vocation de l'esprit", cc. 1 y 2.

El "amor sui" implicado en todo acto como condición de posibilidad de la ipseidad misma (o sea, del ser cabe el ser), en la acción requiere una determinación para que sea consciente y para que así aquella ipseidad llegue a ser real. Pero si esta tematización - se hace sólo a nivel de esencia (destacando el papel del yo frente a lo demás), tal "amor sui" no puede ser menos que egoístico con lo cual no es sí mismo como se afirma, sino la representación de sí mismo. Si en cambio ahonda hacia la raíz, el "amor sui" será una adherencia del yo al bien absoluto, a través de las mediaciones necesarias, siempre y cuando no se identifique sin más las cosas u otras personas al simple carácter de medio. El llegar a ser persona se muestra así como el amor y la libertad identificados al esse, a la plenitud del "ipsum" esse (55).

En conclusión, el "yo" de la persona, guardando toda su consistencia inmanente, es el yo "abierto" a la verdad y al valor del ente y más radicalmente al ser del ente. Esta "abertura del espíritu" es menester esclarecerla, porque no faltan problemas sobre todo a la hora de definirla. No debe olvidarse, por otra parte, que la metáfora espacial (que trae a la memoria, por contraposición, la mónada sin ventanas, de Leibniz), indica sólo la característica primordial de la intencionalidad espiritual.

Es clásico a este respecto el aforismo aritotélico : "anima est quodanmodo omnia" y que Santo Tomás retoma una y otra vez para elucidar el ser del hombre.

"La exégesis de S. Tomás -escribe S. Bretón- puede resumirse en las dos siguientes afirmaciones : el alma humana es de por sí abierta a la totalidad del ser; el alma humana no es una naturaleza susceptible de definición. La abertura total del alma significa que no sólo ningún ser le es extraño, sino que todos los modos, to

(55) Cf. GEIGER L., Le probl. de l'amour chez S. Tomás d'Aquin, pp. 67ss; RAMIREZ J.R., "L'amour de soi, base de l'amour d'autrui", Laval Theol. et Phil. 14 (1.958) 1; DE FINANCE, c.c., pp 401-403

das las formas de aproximación al ser son invisceradas en su esencia. Las intencionalidades diversas del sentido, del entendimiento, del apetito (intelectual o - sensible), y aún la función locomotriz, se arraigan en esta 'aptitud' fundamental de la cual son 'participaciones'. Se trata pues, como se ve, de una totalidad tanto intensiva como extensiva... Por estar abierta a todo - el alma no podría ser definida como una naturaleza particular a modo de cosas o de estructuras orgánicas. Ella no puede ser sino a condición de ser nada. Todo y Nada. El alma no es sino la potencia de todo y esto sería su naturaleza y su definición, si estas palabras pudieran aún encontrar aquí un significado preciso. Es menester que ella esté vacía de toda forma; de lo contrario impondría a lo real que debe acoger en su alteridad misma, el a priori deformante de su propia constitución" (56).

Ciertamente -como más adelante explica el mismo autor- el alma humana no es intencional sino es la condición de posibilidad de toda intencionalidad (57). No obstante, siempre queda en pie el problema de la "negatividad" que pareciera dar razón a Sartre. Esta negatividad se manifiesta tanto en la inteligencia cuanto en la voluntad : ambas deben carecer de toda determinación o forma ya que son - susceptibles de todas las formas y determinaciones.

Sin adentrarnos en una detallada discusión, creemos que en líneas generales bastará notar lo siguiente :

"No solamente el ser es primero, sino ser espíritu es ante todo ser en un cierto modo y sólo después no-ser de otro modo. Es la reflexión que distinguiendo el sujeto - de las cosas, hace aparecer aquel como una cierta negación de éstas. La interpretación negativa es pues un se-

(56) En o.c., pp. 17-18

(57) Id., p. 19; cf. S.Th., I, q.79, a.4

gundo momento cuyo alcance y significación son medidos, limitados, definidos por la afirmación primera (...).

Corrijamos pues, la formula de Sartre : 'el para-sí no es lo que es y es lo que no es' y digamos : el espíritu es (aquello que es pero) también lo que no es, el mismo y lo otro. Es verdad que la abertura como infinidad en vuelve una negación, solamente que es la negación de lo - negativo. Que si se trata ahora del espíritu humano, su - condición de forma de un cuerpo define para él un cierto tipo de abertura, en la cual el cuerpo juega un papel cu si instrumental y mediador. La abertura al ser se ejerce por la abertura al mundo! (58).

En realidad, la negatividad está en función de la trascendencia. El estar abierto al ser significa ante todo, estar abierto a - la verdad y al bien, que son en definitiva dos modos de determinar "lo que es" en relación al alma racional o mejor dicho, al espíritu en general. Las cosas son verdaderas y buenas sólo en relación al - espíritu aunque el espíritu finito no es constitutivo de las mismas (porque no es constitutivo del ser), sino solamente receptivo. Y pa ra serlo debe tener una cierta infinidad que si bien filológicamente indica negación, semánticamente indica plenitud, en este caso po tencial; el espíritu es connatural al ser en su totalidad y en su - profundidad (59).

Transcender indica un movimiento que va "más allá de lo otro a través de lo otro". No solamente es un "tránsito" ("passage") de una cosa a otra, a semejanza del movimiento local, sino sobre todo una "superación" ("dépassement") de lo otro como lo otro. La transcendencia del espíritu consiste pues, en su capacidad de conocer y valorar los seres uno a uno y en su totalidad.

(58) DE FINANCE, o.c., pp. 141-142

(59) Id., c.2; cf. De Ver., q.1. a.1; In III Sent., dist. 27, q.1, a.4; Com. in De An., L. II, lect. 5 (Pirota pag. 283).

El pensamiento no se contenta en relacionar los objetos unos a otros; más radicalmente los relaciona a la totalidad en la cual son entendidos, y es relacionándolos cómo los puede comprender... El hecho mismo que no comprendemos lo singular sino a través de lo universal, pone en evidencia esta superación esencial a la intelección, por que abstraer es superar. Pensando a través de la idea general, el individuo sale de su particularidad, se abre y permaneciendo el mismo, es transfigurado" (60).

Por parte del obrar

"hay en el hombre una exigencia de abrirse a horizontes prácticos cada vez más amplios, de superar la zona de su amor propio y de sus intereses mezquinos, de sobrepasar los límites trazados por los egosismos colectivos, nacionales o sociales, para elevarse a un punto de vista verdaderamente universal, más universal aún que el punto de vista de la humanidad" (61).

La presencia de lo otro como lo otro en el espíritu no puede realizarse sin despojarlo de las condiciones individuantes materiales, cuando esto otro es sensible y por lo tanto no sin superar su pura facticidad. En un primer momento, la inteligencia conoce lo otro como ente; sólo después por una reversión al "fantasma" es como lo conoce como singular (evidentemente este antes y después no son momentos temporales sino ontológicos). Por lo mismo, el intelecto "eleva" el ente material al inscribirlo en el ser y lo "vuelve" a su unidad radical en el ser, o sea, lo "abre" de su en sí clausurado "iluminando" su opacidad (62).

(60) DE FINANCE, o.c., p. 127; cf. GIANNINI, "Esigenze metafisiche della nozione 'mondo', Aquinas 2 (1.959-60), pp. 282ss.

(61) Id., p. 124; cf. LOTZ J.B., "La libertà dell'uomo", en Filosofia dell'uomo, pp. 133-143.

(62) Cf. VAN DER WIELE J., "Les structures fondamentales de la vie cognitive", RPL (1.966) pp. 96-129; DUCOT C., "Presence et absence de l'être", en Phil. de l'esprit, Aubier, París 1960.

Análogamente sucede con la voluntad : la tendencia hacia lo otro no es en razón de su inmediatez sino de su valor. Esclarecida por la inteligencia, la voluntad apetece aligando libremente los fines de las cosas, rompiendo de este modo la inercia material y su determinismo y, en un plan de conjunto, creando nuevas relaciones. La "liberación" que de aquí proviene hace que las cosas participen de la vida del espíritu. Por otra parte, la voluntad es capaz de amar las cosas por encima de su utilidad, de restituir su valor propio en cuanto las reconduce afectivamente a su origen (63).

No podría acoger lo otro como lo otro, en toda su verdad y valor si el espíritu fuera algo determinado, a modo de los entes materiales; la "carencia de toda forma" es la condición de posibilidad absoluta, sea de la inteligencia, sea de la voluntad. Siendo la persona concreta la que conoce y ama -y por ello es persona- ella no puede identificarse con su corporeidad, aún cuando ésta no sea totalmente lo otro. Está vocada entonces la persona a la negatividad dado que lo pre-personal está en función de lo personal y ello carece de toda determinación?. En cierto sentido sí, a saber que no tiene las determinaciones de lo material, pero éste no es imperfección si no todo lo contrario : la persona está abierta y es libre. En cierto sentido no, puesto que positivamente está orientada al ser de tal manera que la persona misma trasciende, no sólo los entes que no son ella sino aún ella misma. Transcende y se trasciende (64).

La persona humana, en efecto, es capaz de verse como "otra" entidad en relación a otras y con otras realidades : una persona entre cosas y una persona entre otras personas. La ipseidad se trasciende por el solo hecho de conocerse y ponerse en relación ; la dialéctica del yo-no yo, tan cara a Fichte, muestra claramente este trascender de la propia facticidad y de la propia subjetividad, por el pensamiento y la acción (65).

(63) FOREST A., o.c., pp. 200-205.

(64) S. BRETON, o.c., pp. 222-230.

(65) Cf. DE FINANCE, o.c., pp. 175-198.

Pero hay algo más profundo en la transcendencia y es la transcendencia en el "ipsum esse". La persona "dice" el ser del ente y - lo dice porque su "participación" en el ser la hace capaz; participación por lo tanto, no sólo pasiva sino activa. Sólo la persona es el "ipsum esse" : ella es el ente capaz de decir y decirse el ser, de "expresar" el ser sea por el "logos" de la inteligencia, sea por el "ethos" de la voluntad, sea por la "poiesis" de la actividad. Ahora bien, la persona es capaz de transcender las "expresiones del ser" para llegar a la propia fuente del ser, por así decirlo, a la ipseidad del esse. Sin duda que el esse está escondido y oculto en toda su pureza, pero se hace manifiesto como presencia en la reflexión (66).

Este trascenderse tiene un aspecto correlativo y es el advertirse como trascendiendo por el "esse"; la persona humana no es el ser, sino que participa del ser. La verdad de la afirmación y la - bondad de la acción tienen su fundamento absoluto precisamente porque la persona se sabe sujeta al ser que lo trasciende y que constituye su último fundamento. Ciertamente que el último fundamento del yo es el ipsum esse, pero también es cierto que el yo subsiste no en - el ipsum esse sino por el ipsum esse. Y este saber es la apertura - máxima, el punto último de toda intencionalidad, pues toca lo absolutamente absoluto. Por ello, la máxima transcendencia es la capacidad de conocer y sobre todo de amar a Dios :

"Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura maxime Deum imitare potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum, - quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat..." (67).

(66) Cf. DE FINANCE, "Etre et subjectivité", Doctor Communis I - (1.948) pag. 240-258; LOTZ J.B., "L'unità dell'uomo e la molteplicità delle figure", in Conv. Intern. Stud. Umanist., Roma 1.964; NICOLETTI E., art. cit., pp. 48ss.

(67) S. TH., I, q.93, a.4. Cf. Guerard de Lauriers : "L'intelligence humaine... la connaissance de Dieu", Aquinas 1.961. 206ss.

La inmanencia y transcendencia o abertura que hasta aquí hemos estudiado, es aquella propia del espíritu, y por lo tanto, es la propiedad fundamental de toda persona como que ésta subsiste en una naturaleza espiritual. Pero la persona humana no sólo es espíritu sino también cuerpo y éste en unidad substancial de tal modo que su solo espíritu no es persona (68). Lo corporal y sensible de algún modo debe vincularse a lo espiritual también en el plano ontológico. Creemos que lo hace por lo menos en dos modos: "preanunciando" y "participando" aquella inmanencia y aquella transcendencia.

La sensibilidad "preanuncia" la inmanencia en un principio de reflexividad, imperfecta si se quiere, pero que ya es comienzo de unidad. En la especulación tomista acerca de los sentidos (externos e internos), se ve un progresivo adelanto de generalización - que va apuntando a trascender cada vez más el hic et nunc de lo concreto material. Así la memoria y la imaginación son capaces de "repetir recreando" cosas o sucesos distantes; así la cogitativa introduce un principio de selección a través de un cierto enjuiciamiento de la realidad.

Esta cierta ruptura o negación de lo inmediato indica aquí - también una afirmación en ciertos valores de conocimiento y de operatividad que implica un principio de subjetividad. Sin este comienzo de interiorización, de abstracción y de reflexión sería imposible el "fantasma" (de phaino=manifestar), pre-requisito indispensable de la inteligencia humana y por lo tanto de su voluntad, para el conocimiento y la apetición del ser. La transcendencia toma así el carácter de "temporalidad" que afecta al espíritu y más precisamente a la persona. La persona, en efecto, se reencuentra como "yo" a través de un proceso que si bien desde el punto de vista puramente espiritual domina el tiempo, desde el punto de vista global de la persona humana está en el tiempo (69).

(68) S. Th., I, q. 29, a. 1. ad 5. (Cf. apartado anterior).

(69) De Mem., lect. 2 (n. 314); SUAREZ A., "Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista", Salmat. 6 (1.959). Nótese que la receptividad de los sentidos externos ya da cuenta de una indeterminación, Com. in De An., L. II, lect. 24, (Pirota 552-53). Cf. id., lect. 6 (Pirota 301).

La dinámica de la sensibilidad es pues abierta a lo espiritual: concretamente ambos posibilitan la persona humana, ésta como fundante, aquella como fundada. Sin embargo, este preanuncio o prefábullo de la transcendencia e inmanencia perfecta, tiene no sólo su esfera propia sino también su autonomía de acción. Por esto no es total y transparente apertura, sino es una relativa apertura ya que condiciona lo espiritual sujetándolo a lo múltiple y no pocas veces "ex-grañándolo" en lo otro inmediato. De aquí que la ipseidad de la persona humana, sea no un hecho sino una conquista, y que pueda hacerse también en lo ontológico (y sobre todo aquí) la distinción entre lo personal y lo pre-personal (70).

Por otro lado, la sensibilidad (tanto en sus facultades cognitivas como en sus facultades apetitivas) "participa" de la inmanencia y transcendencia del espíritu. De la inmanencia, porque la persona puede reclamar como "suyo" lo que siente, lo que apetece, lo que hace; más aún, es el único ente que puede hablar de una cosa como "propia", en suma, que puede contactar las cosas como formando un mundo, mi mundo. Asimismo, se hace responsable de lo que ejecuta con sus miembros, o de lo que sucede en su sensibilidad. La ipseidad de la persona humana no sólo es un "yo", sino también un "mi", que hace cuerpo con aquel.

Participa además de la transcendencia, pues lo corpóreo-sensible "expresa" lo espiritual. Si el espíritu se trasciende diciendo el ser, este decir puede expresarse de miles modos: los ojos no son solamente órganos para ver, sino sobre todo medios para expresarse (o sea, "mirada"), las manos no son sólo miembros corpóreos sino lugar de infinitas posibilidades de realizar nuevos entes, la lengua, no sólo es un miembro sino instrumento de la palabra, etc.

También esta participación se presenta como posibilidad y no como hecho. En realidad el grosor de la materia y su resistencia no permiten ni la identificación perfecta del yo al mí ni la expresión total de mi yo. Sólo el esfuerzo podrá lograr aproximar ambos polos y hacer que de pre-personal pase la sensibilidad a ser personal, -

(70) De Ver., q.24, a.10 ad 1.

aunque siempre restará un margen irreductible. De todos modos, lo que interesaba aquí destacar era no tanto el estatuto de lo sensible, sino su condición de posibilidad para ser integrado en la persona, con derecho pleno (71).

Por otra parte, lo espiritual del hombre esboza una transiti-
vidad. Su transcendencia pasa por las cosas y su inmanencia está -
sujeta a un cierto movimiento. No se puede partir en dos a la per-
sona humana, a saber, en interioridad y en exterioridad. En reali-
dad, lo exterior repercute en el interior y lo interior en el ex-
terior; no hay ningún diafragma que separe claramente ambas fronte-
ras.

"Secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium
animae in una essentia, et animae et corporis in uno es-
se compositi, vires superiores et inferiores et etiam -
corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum supe-
rabundat" (72).

No obstante, la interioridad propia de la persona, esta inte-
rioridad apunta externamente de alguna forma, como si la corporei-
dad tuviera alguna connaturalidad con lo espiritual; más aún, como
si lo espiritual no pudiera realizarse sin su concurso.

"Vinculados con las cosas en una red de relaciones, de-
pendiendo del mundo que nos proporciona la materia de -
nuestras ideas y los medios de nuestra acción, somos a-
fectados por ellas hasta las entrañas mismas de nuestra
actualidad concienical : no podemos modificarlas sin mo-

(71) De Ver., q.22, a.4; S.Th., I, q.91, a.3; S.Th., III, q.18, a.2 ad 1; S.Th., I-II, q.31, a.6, etc. En realidad toda la moral aristotélico-tomista se basa en esta participación, -
siendo de notar que la moral es la estructura propia de la -
persona, en lo que se refiere a la "perfección" de sus actos.

(72) De Ver., q.26, a.10, c.; cf. S.Th., I-II, q.30, a.1 ad 1.

dificarnos. Es por ello que nuestros actos son múltiples y sucesivos y se intercalan entre el yo y el objeto, de los cuales llevan el doble carácter. Es por esto también que se puede hablar a propósito de ellos de causalidad - inmanente : hay ya un esbozo de transitividad" (73).

Aunque la espiritualidad se irradia, compenetrando la corporeidad, su núcleo más íntimo queda al reparo de toda mirada extraña. No sólo mis pensamientos y mis intenciones más secretas, sino sobre todo el misterio irrepetible e insondable de mi propia existencia - que sólo puede expresar con temor y maravilla la palabra "soy", - constituyen el núcleo más íntimo de la propia persona. Esta intimidad es posible por la apertura de su propio ser al ser, identificándose intencionadamente con el mismo. La reflexividad entendida antes que nada como "acogimiento al ser" y "consentimiento a los valores", es así la condición de posibilidad de la personalidad y la razón de su inmanencia y transcendencia.

"La experiencia del acogimiento ("accueil"), nos da acceso a nuestra verdad interior. Penetramos a la vez en la intimidad del ser y de nosotros mismos. El conocimiento conforme a la rectitud del acogimiento toma el carácter mismo de nuestra existencia. El nos permite transcender lo que sería en nosotros finitud, estrechez, aislamiento. El espíritu se proyecta hacia afuera pero en esta apertura al ser, él realiza lo que le es esencial. La experiencia intelectual consiste a la vez en enriquecerse y en - contrarse; no es una alienación con el objeto, sino una posesión de sí mismo. Ella nos conduce a la intimidad, - en su sentido espiritual, acordándonos a lo universal que es nuestra exigencia fundamental : el alma se reconoce - enteramente a ella misma en la pureza de la mirada que - la acuerda a la universalidad de lo verdadero" (74).

(73) DE FINANCE, o.c., p. 398

(74) FOREST A., o.c., p. 79

"La experiencia del valor -continúa A. Forest- no puede ser una forma de deseo... ni una pura creación... Es una forma original de adhesión que se la puede llamar con -sentimiento. El pensamiento se hace dócil y acogedor para penetrar en la intimidad por la cual se toca el carácter del valor. La propia voluntad es una especie de celo de la excelencia y de la perfección. Sólo el espíritu es capaz de disponerse convenientemente, de responder al atractivo del valor y de quererlo plenamente. El consentimiento que así damos nos une al valor hacia el cual aquel nos lleva. Es que lo probado por el espíritu cesa de ser nos extraño; en esta afirmación lo reencontramos en nosotros" (75).

Si la verdadera intimidad es ante todo arraigo en el ser y por lo tanto, en la verdad y en el bien, ella no es clausura en sí mismo como coto cerrado, sino fundamento del poder darse sin perderse o sea, del comunicarse. Lo corpóreo, "asumido" por lo espiritual, -se hace idóneo para significar la interioridad, sea por su presencia sea por sus movimientos, sea por su voz. Se trasciende su opacidad y su clausura y llega a ser signo de lo invisible. Si lo físico puede tener intimidad y sentido es porque pertenece de hecho y de derecho a la persona, cuya substancia es espiritual. El "abrir-se" una persona a otra será pues, manifestar su intimidad espiritual, ante todo, a través de lo sensible; será un acto de libertad y de amor, -al menos incipiente; será un momento de transcendencia de la propia ipseidad de lo que ella tiene para-sí en lo que ella tiene para-el-otro.

Trazado en sus grandes rasgos el estatuto ontológico de la persona humana, podemos añadir a las conclusiones elencadas al final -

(75) Id., p. 95; cf. GIACON C., Interiorità e Metafisica, Bologna, Zanichelli 1.964, donde el autor expone las doctrinas de Aristóteles, Plotino, S. Agustín, S. Buenaventura, Sto. Tomás y Rosmini sobre este problema tan importante para la elaboración de una filosofía de la persona.

del apartado anterior otras nuevas, que tocan más de cerca el problema que nos ocupa. He aquí algunas sintéticamente :

- 1) La persona en cuanto persona (reduplicative ut talis), se constituye por el ejercicio del propio Ego. Por lo tanto, la comunicación como acto personal que es, supone la autoposesión y -autoconciencia.
- 2) La ipseidad propia del Ego consiste en poder decir o expresar - su propio ser. Tal identidad no es inmediata, sino a través de la reflexión desde lo otro (exitus-redditus).
- 3) La persona en su relación a la otra persona y a lo otro, se funda en el mismo principio, a saber, su apertura al ser (aún cuando originariamente, tenga modalidades diversas). La razón de posibilidad de la intimidad es pues la misma que la de la comunicatividad : transcendencia e inmanencia son correlativas.
- 4) La comunicación humana en cuanto personal está en relación directa con la interioridad : ser él mismo es estar abierto a toda verdad y a todo bien.
- 5) La mediación de lo sensible, sea entitativo, sea simbólico, es necesaria como condición de posibilidad de la manifestación, - dada la situación espacio-temporal o "encarnada" de la persona humana.
- 6) La persona tiende a hacer plenamente manifiestas y efectivas - las virtualidades del ipsum esse. Ello lo logra por el ejercicio de la libertad y del amor; no obstante, es en la inteligencia - donde el ipsum esse se manifiesta en su raíz y por ende, dónde la persona se funda.
- 7) La persona humana es antes que nada acogimiento y consentimiento en el ser y en los valores; su abertura al infinito siempre está presente (ratio sub qua), en todas sus relaciones intramundanas e inter-personales.

3.- Comunicatividad de los sujetos

La condición de posibilidad del ejercicio del yo es la abertura a las riquezas infinitas del ser y su expresión temática en el logos y en el ethos. El carácter inmanente de la ipseidad no excluye, antes bien, supone dicha abertura que no es otra cosa que la relacionalidad transcendental entre el espíritu y el ser, ya en cuanto verdadero, ya en cuanto valioso. En efecto, el yo puede decirse y puede decir las cosas, puede amarse y amar, puede realizarse y realizar por la misma profunda razón : por su vocación absoluta al ser. Por lo tanto, la comunicatividad con todo otro ente, tiene las mismas raíces que la ipseidad, a saber, el ipsum esse constitutivo de la persona, cuya expresión total es su tarea más fundamental. La fuente originaria de la comunicación deberá buscarse pues, en la fuente originaria de la persona.

La comunicatividad de la persona humana puede ser considerada desde dos vertientes : desde la abertura a la totalidad del ente en su verdad y en su valor y desde la realización plena de la persona en cuanto persona. Aunque metodológicamente diversas, ambas vertientes tienen un mismo origen, como después veremos.

a) Comencemos por el análisis de la primera vertiente. La excelencia de la persona con respecto a los otros entes, consiste en que en ella el ser se hace manifiesto. Por su inteligencia, hace intencionalmente común el ser de todas las cosas; por la libre voluntad ordena las cosas en vista de fines. Su primacía sobre las cosas, su capacidad de nombrarlas y contemplarlas, de dominarlas y moldearlas a su servicio, deriva en definitiva de su radicación en el ipsum esse. El ser de suyo dice autotransparencia y autoposesión. En la persona humana, el ser no se alinea totalmente sino que se mantiene en sí mismo y puede recobrase a sí mismo si bien por el pasaje de la reflexión. De aquí que la identificación al ser sea intencional y no se agote en el yo : es necesario que lo trascienda en su singularidad y se abra a todo ente. No siendo sino por participación el ipsum esse, la persona humana podrá iluminar el ser que es,

tanto propio como extraño; nunca crearlo ni poseerlo exhaustivamente en sí misma. Sin embargo, ella es capaz de prestar lenguaje a las cosas y promoverlas a su cumplimiento. En consecuencia, la persona es más persona en tanto más expresa el ser de las cosas, en su verdad y en su valor.

Desde luego, la relación de la persona y la cosa no queda cumplida si sólo se tocan las "apariencias", puesto que la persona está vocada a la verdad del ser, no sólo a la opinión y a la bondad del ser y no sólo a sus atractivos inmediatos. El riesgo de alienación en lo sensible siempre amenaza la persona humana así como el erigir como válida y absoluta toda experiencia. De aquí que la expresión del ser sea fruto de la inteligencia y de la libertad, puestas al servicio del ser, no sólo aparente sino real. Solamente así la persona se constituye plenamente como tal.

Ahora bien, la persona humana por sí misma no puede lograr toda la verdad de que es capaz ni todo el bien que puede alcanzar : entre su vocación de absoluto y universal, y su realización hay una distancia infinita. En la tensión entre el yo actual y el ser, se produce un constante movimiento de superación que es la historia de la manifestación del ser y la historia de la persona. El advenimiento del ser impone una continua ruptura de límites cuales son, el egoísmo, el propio ámbito vital y aún, el arco temporal de la existencia. El encerrar todo el horizonte del ser en lo que cada uno puede hacer por sí solo, equivaldría a que la abertura de la persona quedara en posibilidad solamente, o sea, en un esse indeterminado en lugar del ipsum esse, que por definición tiene toda la determinación propia del acto (76).

Ello no quiere decir que la persona humana se malogre totalmente, puesto que siempre y por fuerza debe adoptar una actitud; pero su logro verdadero está en relación a su "plena" expresión. Por otra

(76) Ya Santo TOMAS indicaba las múltiples limitaciones del hombre para el acceso de las verdades fundamentales. C. Entes, I, - c.4.

parte, la multiplicidad y limitación de los actos no impiden que la persona realmente se identifique con el ser en su verdad y bien. El acto cognoscitivo y volitivo, si bien son limitados, lo son en razón de los objetos y no en razón de sus virtualidades; ellos, en efecto, tocan las cosas en su razón de ser y por ende son virtualmente infinitos. Sin embargo, esta misma limitación y multiplicidad indican la tensión a que hacíamos referencia entre las posibilidades concretas de la abertura actual y el ser en su infinitud (77).

En resumen, la persona humana aisladamente tomada es incapaz de "humanizar" las cosas, de iluminar su ser y de promoverlas, en una palabra, de constituir su "mundo". Y al no poderlo hacer en la medida en que ella es capaz, no se logra plenamente como tal. Ella representa un punto de vista sobre el ser, una experiencia del ser, una "interpretación" del ser difícilmente controlable en su validez; por otro lado, no cualquier verdad constituye la persona en su plenitud, sino sólo la verdad plenamente expresada y reconducida a sus fuentes, temáticamente advertida y realizada (78).

Hay una salida a esta situación: la "otra" persona humana. - Ella "también" está vocada al ser en su totalidad, ella "también" ilumina el ser de la realidad y ella "también" por sí sola no puede realizarse conforme a sus posibilidades. El "nosotros" abierto al ser se impone, un nosotros en que las personas se encuentran "en" la apertura al ser. Sin duda que no todo "nosotros" significa el advenimiento de la persona: si la relación es en torno a la "aparición", hay una común alienación en lo otro, una reduplicación de capacidad de error, egotismo y finitud, un camino a una mayor distancia entre lo actual y el ser, sin la tensión necesaria para superarla o acortarla. Solamente el encuentro en el otro en cuanto el otro es ipsum esse, o sea, otro lugar donde el ser se hace manifiesto expresarse

(77) Cf. BABOLIN A., "Essere, comunicare, dialogare", en *Proble. Com.*, pp. 68-72

(78) Cf. NICOLETTI E., "L'uomo e la conoscenza", en *La Filosofia dell'uomo*, pp. 114ss.

samente puede posibilitar a la persona a ser más ella misma, a romper los límites de "su" propio punto de vista, opinión, valoración, actuación.

El otro, conocido y reconocido como otra persona, es el fundamento de una verdadera comunicación, a saber, de la comunicación en la apertura al ser. Se hace así posible el saber más y mejor el ser del ente; el apreciar y transformar más y mejor las bondades del ente; el "omnia omnino" como horizonte de la persona se hace más cercano. Brevemente, la persona puede tener no solamente el mundo humano por la humanización de las cosas, sino también interpretar el ser de los entes y sus relaciones más conforme a la verdad.

Por la decepción que la comunicación verdadera produce al detectar el error y la parcialidad, la persona humana es capaz de abrirse realmente al ser, rompiendo con la apariencia de que ella es la medida de todas las cosas. Esta fidelidad al ser -tantas veces heroica- es lo que mide la persona, porque no se trata sólo de aceptar algo exterior a ella misma, sino de afrontar la realidad desde lo más auténtico que ella es. Por consiguiente, sin la comunicación verdadera la persona humana no puede llegar a ser plenamente -sí misma como ente que revela y manifiesta el ser (79).

La abertura a toda verdad y a todo valor implica la intersubjetividad. El movimiento de alumbrar y manifestar el ser, trasciende los límites de cada cual para insertarse en el conjunto de la humanidad. Las relaciones humanas están basadas en última instancia, en esta vocación común, sean horizontalmente a través del espacio, sean verticalmente a través del tiempo. La abertura al absoluto del ser se logra así a través de las diversas culturas y de las diversas etapas históricas. Cada una de ellas ilumina el ente desde una perspectiva, expresa el ser desde una posibilidad plena de significación para el existente. El abrirse a estas interpretaciones, posibilita a la persona humana a alcanzar más de cerca la meta que le es propia.

(79) Cf. JASPERS K., Razón y existencia, lec. 3a. Ed. Nova, Buenos Aires 1.959, trad. H. Kahnemann; BRUNNER A., Ideario Filosófico, c.I.

Pero no es haciendo una suma de perspectivas como llegará al ser, ni elaborando una síntesis en el plano del ente, sino sometiéndolo a una radical hermenéutica, o sea, a una lectura que le permita advertir el sentido de tales manifestaciones.

Una vez más es en la comunicación basada en la comunidad del ipsum esse, donde podrá lograr su propósito, donde podrá trascender no ya tan sólo sus propias limitaciones, sino también las limitaciones propias de su cultura y de su momento histórico y aún las limitaciones de la cultura y de la historia, en su globalidad. Así como la persona humana no se identifica al esse, así también las concreciones socio-histórico-culturales de la manifestación del esse no se identifican con la persona, ni con su objeto propio que es el ser en absoluto (80).

La comunicación oficia pues, de intermediario necesario para que la persona humana sea verdaderamente la que revela la verdad y el valor de todo ente en todo lo que es. En consecuencia, la condición de posibilidad de la aparición del logos (en cuanto expresión de la verdad del ser), es el dia-logo, y de la plenitud del eros - (en cuanto aspiración universal al bien), es el ágape. La comunicación verdadera abre así a la persona la posibilidad de asumir por sí todas las riquezas del ser, de identificarse siempre más a la originalidad de su ser que no es solamente ser, sino capacidad de decir el ser.

b) El análisis precedente cobra mayor relieve si consideramos la segunda vertiente, a saber, la realización plena de la persona en cuanto tal. Si ya implica alienación el adherir a la apariencia de las cosas como si fuera su verdad, tanto más lo es el adherir a la aparición de la persona, propia y ajena, como si fuera su ser verdadero. Y ésto porque el ente por excelencia es la persona y nacer a su respecto es malograr en modo sumo la apertura al ser.

(80) Cf. DE CONWINK., "La connaissance humaine est-elle radicalmente historique?", RPL (1.954) 5-30; GEIGER, "Metaphysique et relativité historique", RMM 57 (1.952), pp. 381-414.

Aquí también, cada cual, librado a sí mismo, puede ser víctima de ilusiones, transponiendo las representaciones del yo al yo verdadero, identificando lo que se quisiera ser con lo que se es. De este modo la afirmación del yo como persona, no tiene en cuenta que se es en tanto se identifica intencionalmente al ser, sino sólo a lo que aparece (81).

Esta conciencia personal, a la luz del ser, no podría efectuarse por lo demás, sin una relación a los otros. La conciencia personal en efecto, se hace por reflexión, no tanto en el esquema realista conciencia-cosa, ni en el esquema idealista conciencia-representación, como en la relación persona-comunidad. El hombre recibe una interpretación del sentido del ser (que en definitiva se asienta en el sentido último de la existencia), dentro de una experiencia colectiva social e histórica que se concreta en una cultura. Paulatinamente el hombre va confrontando la hermenéutica recibida y traducida en paradigmas, valores y normas, a la verdad y valor como absolutos, o sea, como referidos al ser.

Sin este proceso de confrontación -que es después de todo el ejercicio del yo como persona- el hombre se pierde en el anonimato o en la ilusión del solipsismo, dos modos de identificar la apariencia al yo verdadero. Es pues la comunidad grande la que posibilita en mayor o menor medida, según su calidad humana, el advenimiento de la persona, pero sobre todo la comunidad pequeña o el grupo el que con su constante dialéctica invita y exige el que cada uno confronte permanentemente su yo auténtico y su yo masivo, su yo verdadero y la representación del propio yo (82).

Las relaciones sociales (tomando la palabra "social" en su acepción rica de ser-con-el-otro), no podrían subsistir como tensión y dialéctica si no se asentaran en una base común, a saber, la vocación de las personas al ser. Ciertamente el ser, las más de las veces, se oculta y dichas relaciones se desenvuelven en el plano del

(81) Jugando en la disyuntiva sujeto-objeto, Sartre no logra distinguir la verdad y la apariencia; no trasciende el ente - (sensible).

(82) Cf. URS BALTHASAR., Phenomenologie de la vérité; BRUNNER A., l. cit.

solo ente y con ello se deslizan a la pura objetividad. Sin embargo este riesgo que es el riesgo de la persona humana, no implica de por sí una tara de las relaciones sociales en sí mismas, sino más bien, un ejercicio deficiente de la persona en los miembros que la componen. De todos modos, el afirmarse del yo como un yo solitario, meramente espectador y desvinculado de los demás, es no solamente una ilusión que la fenomenología se ha encargado de desmentir, sino una clausura a su propio ser en lo que ella tiene de más profundo. La persona humana necesita de los otros para abrirse a sí misma en su verdadero ser, en su ipsum esse (83).

Podría la persona humana llegar a su plenitud si no se realiza en la posibilidad máxima de apertura al ser, cual es la relación interpersonal? La relación a las cosas sólo puede darse en sentido único; ellas son solamente inteligibles y por ende "locuibles": la persona puede hacerlas palabra suya pero no hablar con ellas (si no en un sentido metafórico). Realiza así la posibilidad de decirse el ser, pero no propiamente de decir y mucho menos de escuchar el ser. La otra persona humana, por el contrario, además de ser inteligible y locuible, es inteligente y locuente: es el ente capaz de decir y escuchar, o sea, de responder y preguntar, sea "sobre" el ente, sea "a" otro ente. La relación dialógica es única y la característica fundamental de las relaciones interpersonales en su máxima excelencia. El yo no se ejercería plenamente sin este ejercicio dialógico que no sólo colma su necesidad ontológica sino que expande su riqueza ontológica. En ambos casos la persona adviene más sí misma, se abre más a la riqueza infinita del ser, humanizando no sólo las cosas sino humanizándose él mismo, al mismo tiempo que reconduciendo dicha humanización a su fuente (84).

Ahora bien, esta reciprocidad como posibilidad máxima no se hace efectiva sino en la comunicación interpersonal. La otra persona en efecto, no puede ser conocida como tal si no se comunica por sí

(83) Cf. supra IIa parte, cap. 2

(84) Cf. BABOLIN A., art. cit. pp. 75-80

misma, si no abre su ser ante mí. La sola aparición de la persona me da lo que aparece fenoménicamente; el sólo manifestarse por sus acciones externas y aún por sus cualidades y simpatía, no me dan - al otro en cuanto otra persona. Este modo de comunicarse no transciende aún el plano del ente. Sólo abriéndoseme como es, o sea, como ipsum esse, es cómo yo puedo verdaderamente conocerlo y apreciarlo y en líneas más generales, cómo puede identificarme a su ser. A su vez, este abrirse del otro requiere correlativamente una abertura de mi propio ser, un acoger y consentir al otro al mismo tiempo que una manifestación y una donación de mí mismo. La figura que reviste tal relación es por ende de abertura recíproca, íntimamente ligada al ser mismo de la persona; para que el otro ipsum esse se me haga manifiesto, es menester que yo me manifieste en mi ipsum - esse.

La comunicación humana no puede concebirse pues, como la suma de dos sujetos abiertos al ser posibilitada por su similar estructura óntico-ontológica, puesto que en este caso la convergencia sólo se daría en el ser que no es la persona que comunica; brevemente se daría una comunicación "sobre algo" y no "entre alguien y alguien". Esta abertura debe ser ante todo en reciprocidad. Por otra parte, no basta la teoría de una reciprocidad a nivel de conciencia como estructuradas en relatividad, pues a más de poner en peligro el dato cierto de la inmanencia del sujeto, destruiría este mismo como sujeto verdadero y real y por consiguiente de toda posibilidad de comunicación. Esclarecido el ser óntico y ontológico de la persona, tal reciprocidad descansa no en la conciencia sino en el ser a que la conciencia está vocado. De este modo se hace claro tanto la abertura común al mundo como la abertura de uno para el otro, y si apuramos más los términos, la abertura que al abrirse recíprocamente al ser, posibilita al mismo tiempo, el "mundo" y la "comunidad", y por ello mismo, el advenimiento de la persona (85).

(85) Cf. NEDONCELLE, Réciprocité des consciences; FOREST A., Orientazione Metafisiche, c.4

La toma de conciencia del hombre en cuanto relacionado con otros, no se agotaría como toma de conciencia social o histórica tanto de sí mismo como de los demás. La verdadera comunicación interpersonal debe trascender estas relaciones -sin negarlas, puesto -que existen- para descubrir su sentido para la persona en cuanto -persona. Identificar ésta a ser parte de un proceso, sería asentar su ser en una radical alienación en la totalidad, que no es otra cosa que transponer el esquema naturalista en clave historicista o sociológica. Por su radicación en lo espiritual y por su constitución ontológica, el hombre se identifica a la totalidad del ser como posibilidad, ser que trasciende las categorías naturalistas o fenomenológicas. La sola comunicación en los planos del ente, llevaría así a una negación de la persona, a una frustración de la misma (86).

La comunicación verdadera lleva pues consigo una común abertura que posibilita la plena manifestación del esse y es manifestando el ipsum esse en toda su radicalidad como ella es inter-personal. La tensión apariencia-ser está presente del mismo modo que en la manifestación de sí ante sí y de la manifestación del mundo ante sí. Pero entiéndasenos bien : no se trata de reeditar la oposición de Parménides entre apariencia-realidad (opinión-verdad, etc.), sino de subrayar el movimiento que lleva desde lo que aparece hasta su causa o si se prefiere hasta su fundamento. Desde este fundamento se ilumina todo, el ser, la consistencia y el sentido de lo que aparece. La verdadera comunicación por lo tanto debe instaurarse a partir del ipsum esse como lo más radical de la persona y desde aquí cobra valor ontológico todo el resto. Como se ve, el problema de la verdad ocupa un lugar preferente en la comunicación humana, verdad que es posible (y obligatoria : dimensión ética), por la condición de la persona humana (87).

No basta pues, para la total fidelidad del ser una comunicación

(86) Cf. supra la parte, cap. II; cf. G. DI NAPOLI, "L'uomo nella società e nella storia", en Fil. dell'uomo, pp. 159-167

(87) NICOLETTI E., art. cit.

afectiva y volitiva. Es todo el ipsum esse que se abre a sus posibilidades para acoger y realizar el ser en su plenitud. Es allí también donde mejor se pone de manifiesto la reflexividad del espíritu en sí por sus diversas operaciones y en sus diversas facultades y es allí donde lo corpóreo y lo espiritual se aunan para "expresar" el ipsum esse en su totalidad. La abertura intelectual permite saber que el otro es otro ipsum esse permitiendo así su afirmación; se abre así la posibilidad de la voluntad para poder amarlo en todo su valor y la posibilidad que lo pre-personal se integre en lo personal. Por otro lado la persona se abre al influjo del ser en su plenitud al abrirse al otro en cuanto este otro manifiesta el ser. Hay pues una comunión real en el ser que lejos de destruir la persona, la posibilita a ser ella misma. En consecuencia, la comunión interpersonal hace que la fidelidad al ser sea total (88).

c) A la comunicación interpersonal se la llama con toda justicia, el "diálogo". Como su etimología lo indica, es a través del "logos" como ella se hace posible. Las dos vertientes que metodológicamente indicábamos como pista a seguir en la elucidación metafísica de la comunicación confluyen en el ipsum esse de la persona. La llave para una mejor intelección es la investigación del "logos", de su estructura y de su intencionalidad. En el logos mismo que media entre las personas debe encontrarse la recíproca relación al ser y el fundamento de la recíproca relación interpersonal.

En otras palabras, la vocación dia-logical tiene sus raíces en la constitución onto-lógica de la persona humana y a la inversa, el amor, la libertad y el conocimiento son dia-lógicos por esta presencia fundamental del logos en la persona. Quedaría así justificada la reducción de la subsistencia en una naturaleza "intelectual", como definición metafísica de la persona y la especificación del hombre por la palabra (zoon logon ejon), como definición psicológico-racional del ser humano (89)

(88) LOTZ J.B., Della solitudine dell'uomo, pp. 98ss

(89) Cf. BROCKER W., Aristóteles, trad. F. Soler, Ed. Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1.963, pp. 26ss.

Hay una íntima relación entre la persona, el logos y el ser. El dinamismo de la persona en hacer manifiesto plenamente el ser, actuando así las posibilidades de abertura que le son propias, no puede efectuarse sino por la mediación de la "expresión" del ser que realiza el logos. La persona, en efecto, es plenamente tal en cuanto expresa el ipsum esse. Ahora bien, el logos o palabra por el que la persona se identifica a sí misma en lo que tiene de más real y profundo es la misma que hace referencia a todo lo que es y señaladamente al otro ente en el que el ipsum esse se expresa, o sea, a la otra persona: el hombre estructura su pensamiento y su acción como expresión del ser y como transmisible o comunicable. Es por ello que en la estructura del logos humano se hace manifiesto el ser mismo de la persona humana. El logos humano es el vínculo con y en el ser.

Como humano, el logos se encarna en signos y símbolos que forman un sistema lingüístico en que la articulación de los sonidos responde a una intención significativa. Aunque todos los sistemas lingüísticos tengan equivalencias en lo que hace a lo esencial, sin embargo, cada uno de ellos tiene matices y connotaciones que lo hacen irreductibles a una exacta traducción. Esto indica que la verbalización en su cristalización histórico-cultural, responde a un modo peculiar de acceder e interpretar al ente y no es posible sino en el seno de una comunidad concreta.

A través de la palabra, el hombre toma conciencia de sí y de sus relaciones con el mundo y con los demás, es decir, tiene acceso al ser. Más allá del uso funcional de la palabra, el hombre puede descubrir el sentido original de la palabra como manifestación y expresión del sentido del ente para el existente. Este sentido queda "encubierto" en la conversación diaria y es menester "descubrirlo" si se quiere llegar a lo original de la palabra, que es una "hermenéutica" del ente. Para ello será menester superar lo estrictamente lingüístico, para retomar su contacto vivo con lo real a que hace referencia la palabra, recordando que dicho contacto es a partir del hombre y tiene como finalidad inmanente revelar al hombre el ente. De esta manera, la estructura intersubjetiva e intencional de la palabra que está ejercida aún en las relaciones cotidia

nas, se hace consciente y temáticamente expresión del ente.

El logos humano está estructurado primordialmente como proposición; la presencia del verbo "ser" es constante, a lo menos reducitivamente, en toda proposición. Ciertamente este verbo tiene muchas veces (en las lenguas más perfectas), la función de cópula, que como tal queda dentro de las estructuras lingüísticas, o sea, de la sintáxis. Sin embargo, es de notar que su virtualidad actualizante del predicado, lo coloca más allá de un simple nexo, proyectando el todo de la proposición a lo extralingüístico, a saber, refiriéndolo a la realidad y al que dice tal realidad. En las propisiciones afirmativas, tal referencia a la verdad del ente, es palmaria. Por consiguiente, la interpretación del ente que realiza la palabra no termina en la afirmación del solo sentido sino también de la verdad de dicho sentido como perteneciente al ente, y con ello de la verdad de su abertura al ser. Así pues, el logos humano no sólo manifiesta el sentido del ente para el existente, sino también la verdad del ente en su relación absoluta al ser; el verbo "ser", a más de su uso unívoco y categorial en la designación de los entes, tiene su valor análogo y supercategorial en la referencia al ser del ente, constituyendo de este modo la condición de posibilidad de todo verbo y por ende, de toda predicación (90).

El sustento del logos -en su expresión más perfecta cual es - el juicio- es el verbo, y el verbo siempre se conjuga con referencia al "ir siendo" de la persona.

"Las estructuras más básicas del lenguaje no son aquellas que forman la sintáxis de la expresión objetiva, sino aquellas que, expresadas o no, constituyen la trama intersubjetiva de un diálogo; las que, en la expresión, quedarán plasmadas en los pronombres personales... y en ese pequeño grupo de expresiones que hacen inmediata relación al que habla y a aquellos a quienes habla" (91).

(90) Cf. GONZALEZ CAFFARENA, Metafísica Fundamental, cap. XIII; SIEWERTH G., Ontologie du langage.

(91) Id., p. 334

Por consiguiente, el hablar del hombre es el poner en evidencia su condición de persona, o sea, del ente que expresa su ser al poner de manifiesto expresamente todo ser en su verdad y valor absoluto. Este poner de manifiesto implica un quien y un ante quien, que en la intimidad de la persona se identifican por la reflexión sobre sí misma. Tal reflexión usa de la verbalización en su expresión del ser pero cabe notar que dicha operación racional está iniciada, sostenida y terminada por el entendimiento como "intellectus"; el entendimiento "dice" y "se dice" el ser. Luego la persona es capaz de decir y escuchar la palabra porque está abierta al ipsum esse. Por la misma razón, la otra persona es capaz de entender la palabra dicha por otro en la medida que ésta tenga alguna relación con el ser y se haga suficientemente manifiesta como expresión. La palabra tiene pues la "vocación" de expresión y de comunicación (92).

Sin embargo, es necesario aquí predicar de qué expresión y comunicación se trata, porque sólo así podrá hacerse suficientemente clara dicha conexión y se iluminará de golpe lo antedicho. La palabra puede expresar un estado de ánimo del locuente o una interpretación del ente; en este caso y cuanto más se acerque a lo sensible - (y con ello alejándose del ipsum esse), tanto menos comunicativa será. Del mismo modo, la palabra puede comunicar lo superficial y común en vistas a la funcionalidad social (perdiéndose en lo otro), y así ser menos expresiva. Desde este punto de vista, expresión y comunicación no coinciden, antes bien se oponen. Pero si consideramos la palabra como expresión y comunicación del ser, ahora sí ambos aspectos se complementan: la expresión comunicativa del ser y la comunicación expresiva del ser. En otros términos, la persona expresa el ser comunicándolo y lo comunica expresándolo: la palabra auna las personas en el ipsum esse.

A este nivel, la cercanía al ser otorga a la palabra la máxima libertad, no desde luego en el sentido de máxima arbitrariedad, sino

(92) Id., pp. 385-99; cf. DEGL'INNOCENTI, o.c., pp. 213ss; SIEWERTH, o.c.

en el sentido del uso para abrir el ser del ente, porque en definitiva es la persona la que abre el sentido del ser, abriéndose al ipsum esse. El acto de manifestar expresamente el ser es correlativo a la plenitud de la persona, y por ende, surgido de una libertad esclarecida por el logos y sostenida por el amor. El movimiento de identificación que se da en el verdadero ejercicio del yo, implica en efecto, una actitud de adhesión al ser en cuanto bien absoluto. La palabra es así signo de una donación gratuita de sí mismo, a partir del ipsum esse, ya revelándose en lo que es, ya revelando lo que el ser es en su verdad y valor, revelación ésta que se dirige a otro visto como digno de ella. Sin esta perspectiva, la palabra no puede cumplir su función plena de manifestación del ser, y su uso quedará ceñido a las motivaciones cotidianas en las que la persona se expresa y comunica con las otras, o sea, en los valores útiles y placenteros. Sólo de un amor "honesto" (honus=digno de estima por sí mismo), puede surgir la comunicación y expresión que se conjugan en el ipsum esse.

La amistad es así el lugar de la comunicación interpersonal porque supone una común abertura al ser que no se hace posible sino por una disposición interior de adhesión al bien, sea de la inteligencia cual es la verdad, sea de la voluntad cual es la virtud. Sólo entonces la palabra adquiere toda la densidad de que es capaz y puede ser permanentemente retomada puesto que su horizonte es infinito. En la amistad, la persona pone de manifiesto, no la apariencia de su ser en vistas al fácil aprecio, sino la verdad de su ser que comporta ante todo, el movimiento dinámico hacia la perfección; pero además de manifiesto, el aprecio por el otro y su disponibilidad para escucharlo; pone de manifiesto sus límites para poder superarlos; en una palabra, abre su intimidad en lo que ella tiene de más valioso, a saber, en su abertura a la infinitud del ser (93).

De esta manera, en la relación yo-tu es donde la apertura de -

(93) Cf. DE FINANCE, Essai sur l'agir humain, pp. 400-409; S. TOMAS en los comentarios a los libros VIII y IX de la Ética a Nicomaco.

la persona se hace plenamente efectiva y donde la comunicación adquiere su plena expresividad y transmisibilidad. Asimismo, pone en evidencia la relacionalidad de la conciencia en la manifestación - del ser, manifestación que como dijimos, es ante todo advenimiento de la persona en su plena expresión. En efecto, no puedo nombrar el yo sin nombrar correlativamente al tú, no puedo abrirme al ser del tú sin abrirme al ser que soy yo y que es tu como iluminando y promoviendo a aquel, no puedo ver el ser fundante del yo sin transcenderme ante todo en un tú, no puede haber ninguna dialéctica desde el ente hasta el ser sin la presencia recóndita del tú, no puedo, por fin, llegar al Tu Absoluto, fundante del yo y del tú que soy - yo con respecto a ese Yo Absoluto, sin el concurso de ese tú relativo y relativo no sólo al yo, sino al Ser Absoluto. La relación interpersonal no se esclarece pues es el análisis transcendental de la conciencia en general, como pretendió Fichte y Hegel, sino en - tanto esta conciencia se la refiere al ser que la funda y al cual - intencionadamente está referida. Ahora sí la persona no se disuelve en la pura relacionalidad ni en ser momento de una dialéctica (94).

El ipsum esse de la persona humana es concreto. Debe recuperar se constantemente de la alienación que le impone su condición de su jeto encarnado. Pero tal recuperación no la logra sino en el retorno que la praxis y la theoria y la poesis le permiten, o sea, en - cuanto expresa el ipsum esse. Y esta expresión es posible como vimos, en tanto en cuanto comunicativa. En consecuencia, las relaciones para que sean verdaderamente interpersonales, deberán superar - el estar en lo otro de las apariencias, para radicarse en identidad de la verdad y del bien como los modos fundamentales de abertura al ser. Así es un empeño de toda la persona, empeño que hace posible - la verdadera comunicación, aquella que no aliena sino que hace ser más sí mismo (plus-esse) a las personas.

Muy de otro modo, cuando se llega a las últimas consecuencias de lo que es el constitutivo último de la persona humana. Aparece -

(94) BABOLIN, art. cit., pp. 80-85

ya en su misma constitución óntica, como subsistente en lo espiritual en virtud de un ser participado. En la misma raíz, la persona humana no emerge de la Nada en la contingencia y finitud de un mero "yecto" heideggeriano o de un simple "estar de más" sartriano, sino como "puesta" por el Ser Absoluto (El que es), en compañía de "otros" y dentro del "mundo". La "posición" en la existencia no significa la posición de un ente más, aún cuando se lo conciba con mayores perfecciones que los restantes, sino ante todo, la posición de un "tú" o ser capaz de dialogar. Dios constituye un "tú" de la nada, como interlocutor válido que habla en nombre propio y en nombre de las cosas, cuyas perfecciones asume en sí mismo ontológicamente. Este "tú" será a su vez un "yo" que se dirige al Tu en todo lo que es, obra, piensa o hace o que se dirige a otro tú similar - al yo (alter ego), con-siendo, co-obrando, co-haciendo, etc.

Ahora bien, ¿hasta qué punto en "tú" (ese tú que soy yo para Dios y para el otro, y todos "nosotros" para Dios), es infinito y contingente?. Sin duda que en sí no es infinito y necesario, ya que no se identifica totalmente con el esse, pero tampoco es sin más finito y contingente: su abertura al infinito, necesaria para la relación dialogal, le otorga desde su misma raíz una transfinitud. En palabras más claras, la persona humana no puede ser parecida como las cosas, ya que desde su misma constitución óntica y ontológica las supera radicalmente. La comunicación interpersonal tiene su origen y su término (por no decir su habitat), en la comunicación siempre actual, aunque implícita con el *Ipsum Esse Subsistens* (96).

La radicación en el Esse Infinito o Causa Primera, no sólo permite sino exige un "reditus" de la persona humana, que como vocada al ser en absoluto, no puede realizarse plenamente si no en la posesión de este ser. La comunicación humana se inicia pues, en el arco

(96) El tema del hombre como "imagen y semejanza de Dios", insinúa ya estas relaciones óntico-ontológicas. Cf. *S.P.H.*, I, p.23, nn. 4 y 6

de la existencia, pero tiene su acabamiento en una situación que va más allá del tiempo de la misma. En este sentido es metahistórica - porque sin negar las instancias históricas, culturales y sociales, las trasciende apuntando a la eternidad ("tota simul perfecta possessio"). La subsistencia de lo radical de la persona -que comporta la relación a un *tú* humano- se mantiene en lo esencial, así como se mantiene la comunicación auténtica. Negar ésto significaría - negar la persona misma y las relaciones que le son propias.

La persona humana, en efecto, más que un "*hoc aliquid*", es un "*ipse aliquis*" que le permite una especialísima relación al ser y a la alteridad de otro "*ipse aliquis*", y esto por su estructura óntica y ontológica. La comunicabilidad de la persona humana descansa así en una comunicación del ser que no sólo es principio de su subjetividad real sino también el objeto real y adecuado de dicha subjetividad, en lo que es más propio, o sea, de su espíritu. El carácter personal del hombre permitirá relaciones originales, no sólo con los *entes* en general, sino particularmente con los otros "*ipse aliquis*" y con el "*Ipse Esse Subsistens*". En su misma estructura óntico-ontológica, la persona humana es un "*ser dialógico*" (97).

La comunicación por lo tanto, es algo propio de la persona, es una perfección que le compete. Sin duda en la persona humana la comunicación no es una perfección absolutamente simple, ya que ella - surge también de una necesidad y está sometida al error y al engaño. No obstante, su última raíz es de donación y sobreabundancia, ya que se arraiga en la abertura al ser en su totalidad. El hecho de no poder comunicar con todos los otros posibles -pues la comunicación es de hecho con pocos- no empece a que sea una perfección simple y - por ende propia de la persona en cuanto tal. La comunicación, cualquiera que sea su índole (social, cultural, histórica, personal), - permite que la apertura al ser se haga efectiva en toda su riqueza, aún cuando será una continua conquista del hombre al acercarse a la meta sin jamás poder agotar todas las riquezas del ser; de aquí la -

(97) Cf. SCHAWARTLANDER, "Kommunikative Existenz und dialogisches - Personsein" *Zeitch. F. Phil. Forch*, 1 (1.965), pag. 19

ininterrumpida y no pocas veces, dificultosa retoma de la comunicación a todos los niveles. Esto indica que unos a otros se ayudan para alcanzar la meta propia del hombre y por ende, que unos y otros por una parte tienen necesidad de la comunicación y por otra parte, la hacen en cuanto poseen algo del ser, en su verdad o en su valor.

¿Cuál sería el cumplimiento de tal perfección? La multiplicidad y diversidad de operaciones de que ha menester el hombre para el pleno advenimiento de su personalidad y de su comunicatividad, concurren o deben concurrir a un fin unitario, que les da sentido: el fin absolutamente último, o sea, la posesión de la Verdad y Bien que no puede ser otro que el *Ipsum Esse Subsistens*. En su logro, la persona alcanza su "quietatio" y su última perfección. Santo Tomás caracteriza tal situación como la concordia y la paz entre los espíritus que se puede embozar ya desde la existencia terrena, pero que se cumple enteramente en el más allá. El amor de amistad en el que se realiza la comunicación permitirá entonces la plena comunión en el ipsum esse (98).

"Ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed in bonis conferentis ad vitam, praecipue in magnis; quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus (...). Hoc non repugnat quia opiniones pertinet ad intellectum, qui praecedit appetitum qui per pacem unitur. Similiter atiam existence concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem; procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt et alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur; non tamen repugnat paci imperfectae qualis habetur in via" (99).

(98) *S.Th.*, I, q.77, a.2; *S.Th.*, II-II, q.29, a.1.

(99) *S.Th.*, II-II, q.29, a.3 ad 2

A la luz de las ultimidades concretas, la comunicación humana aparece en toda su importancia y dignidad. La relación yo-tu se muestra como un signo y una promesa de una comunicación más alta, así como más definitiva y plena. Mientras tanto le incumbe al hombre la tarea de humanizar las relaciones sociales y el mundo en que ellas se desenvuelven, sabiendo que sus esfuerzos no son vanos, siempre que tal esfuerzo esté iluminado por el ser y brote de un auténtico amor por la persona.

ooooo00000ooooo

255

SEGUNDA PARTE

CONSIDERACION TEORICA

I N T R O D U C C I O N

Muchos temas que siempre se les consideró como de dominio exclusivo de la filosofía, han pasado hoy a ser objeto de investigación de las ciencias positivas. Una muestra evidente es lo que sucede con la comunicación humana. Lo primero que se piensa cuando se ofrece una "teoría de la comunicación" es de hallar un tratado técnico científico en que se expongan los principios de la psicología social y de la lingüística, capaces de dar al mensaje toda la claridad y eficiencia deseadas. Para ello se presentan los modelos operativos altamente matematizados, según los medios de comunicación a disposición, capaces de una programación a corto o a largo plazo y conforme a la mecánica y dinámica social del grupo en cuestión. La teorización se centra en la información y se orienta a la aplicación práctica, ocupando un lugar de relieve en la organización social.

Cuando a la palabra "comunicación" se le agrega "interpersonal" enseguida se piensa en que más que una teoría, se trata de una descripción de la experiencia comunicativa privada, en la que se ponen de manifiesto ciertos valores personales, distintos de los valores sociales. Más que de información, el acento se pone sobre la actitud propicia o menos propicia para el diálogo, del que se acentúan sus valores éticos y afectivos y su conexión con el desarrollo armónico y original de la personalidad. El interés axiológico desplaza así al interés funcional y el sentido humanístico al sentido pragmático. La comunicación se ve entonces como una corriente vital que circula en la comunidad y capaz de promover la persona en sus valores más propios.

Un hilo profundo creemos que une estas dos concepciones, no obstante su aparente contradicción: el valor de la experiencia. En el primer caso, la experiencia comunicativa es sometida a una formulación objetiva, que permitirá la previsión de los resultados, o sea, un adecuado proyecto para las experiencias sucesivas; en el segundo caso, la experiencia comunicativa se hace reflexiva lo que permitirá ahondar en los valores de la misma proyectándose en la existencia

personal, vivida y experimentada de acuerdo a lo que le es más auténtico. De todas formas, el intento de querer reunir las dos tendencias se verá constreñido a aceptar un cierto maniqueísmo, sea cual sea el valor que se de a la dialéctica objetivo-subjetivo, - cuerpo-espíritu. En el argumento que nos ocupa se contrapondrán individuo, sociedad y comunicación a persona, comunidad y comunión. El hombre deberá sufrir esta disyunción, ya conscientemente (y podrá al menos de este modo mantener lo que le es propio), ya inconscientemente (y así vivirá en la alienación de lo social).

Creemos que, ante todo, se plantea aquí el problema en su relación con el problema del hombre (1). Porque tanto una como otra de las posiciones apuntadas tiene un concepto-base del hombre y del valor de su quehacer. De ahí deriva el concepto de experiencia humana, de sus diversos valores y aún del concepto mismo de teoría.

Tal teorización no puede estar desconectada de la experiencia y debe ser algo que las ciencias y las técnicas deben presuponer y a la cual, de algún modo, deben tender.

Por ello creemos que esta investigación sobre la comunicación humana tiene su justificación y sus especulaciones no son meramente marginales o complementarias, sea del hacer científico, sea del vivir personal.

De poco valdrían las técnicas si, en definitiva, se pierde la finalidad y el sentido o la justificación de la experiencia del individuo.

(1) Joaquín M. ARAGO lo ha puesto de relieve en su relación con el estudio del psiquismo y la conducta humana (cfr. "Psiquismo y conducta humana" en La evolución, BAC, n.258, Madrid, 1.966, - pp. 720-760). Hay un renovado esfuerzo por comprender la conducta humana más allá de los estrechos límites del conductismo, sobre todo de un conductismo primario y reduccionista, si bien es cierto que las diferentes tentativas no han sido excluyentes ni pueden considerarse como exclusivas, aún cuando destaquen o enfatizen una particularidad específica: la radicación vivencial primaria, derivación y sujeción a las estructuras sociales, - aspectos vivenciales de la conducta humana, su función razonada, la conducta como decisión libre del individuo... (Puede consultarse igualmente ELA GRANIZO, M., Conciencia, cuerpo y conducta, Rev. Univ. de Madrid, vol. XI, n.41, 1.962; y La estructura de la conducta, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid. 1.974

Nuestro punto de partida son los hechos en su complejidad y aparente contradicción. Estos hechos deben ser críticamente asumidos y metódicamente investigados, sin forzar las semejanzas o desemejanzas y sin llegar a conclusiones sumarias o a reducciones arbitrarias.

Esta investigación no es finalidad acabada; quiere suscitar la cuestión de porqué la comunicación humana es así, porque a veces se presenta como algo totalmente impersonal y, a veces como algo eminentemente personal, y las más de las veces con ingredientes personales e impersonales.

En la primera fase de nuestra encuesta podrá aparecer aún aquello que se suele denominar personal e impersonal, relaciones sociales y relaciones personales, si hay o no contradicción y si las hay hasta qué punto (cap. I).

Un análisis más pormenorizado de los procesos psico y sociogénicos de la comunicación interpersonal constituyen un núcleo central de estos contenidos, tanto en sus formas positivas como regresivas. A estos problemas hacemos alusión en el cap. II.

La reflexión fenomenológica consideramos que constituye un punto importante hacia la comprensión psicológica de los contenidos de la comunicación. La conexión necesaria entre el hombre y el mundo, y entre el hombre y sus semejantes, se pone en evidencia por el análisis del fenómeno comunicativo, como manifestación del modo de ser del hombre. La comunicación con los otros y el diálogo interpersonal son, en efecto, propios del hombre al ponerse de manifiesto el sentido de su propia existencia. La perspectiva del existente como formando cuerpo y unidad con el mundo, en cuando dice el mundo y en cuando proyecta libremente su existencia y su original fundamentación.

Contemporáneamente, en cuanto este existente comparte el mundo con los otros y de algún modo se siente vinculado a un destino común, da lugar a preguntarse sobre el sentido de la convivencia y su radicación de esta relacionalidad (cap. III).

Abierta naturalmente la cuestión desde el sujeto de la comunicación -sujeto que es actor y que es beneficiario- queda fundamentada la cuestión del ser del comunicante y la naturaleza de las relaciones que forman el "inter" de los mismos.

C A P I T U L O I

EL HECHO DE LA COMUNICACION HUMANA

Si bien todas las investigaciones sobre el hombre pueden aportar una contribución al tema que nos ocupa, hay algunas que ofrecen la ventaja de encarar la comunicación en su globalidad y por ende, de describir el fenómeno sin parcelarlo. Desde luego toda ciencia reflexiona sobre lo dado desde el punto de vista que le es propio y particular; por ello es necesario repetir los esfuerzos para captar el hecho en todas sus facetas.

Este recurso a las ciencias es necesario para ofrecer un trazado seguro tanto en su análisis descriptivo como en sus síntesis provisionarias. Sin ellas es fácil hacer frecuentes simplificaciones y lo que es más grave, perder contacto con la realidad, cómo se presenta en toda su riqueza y complejidad. No es nuestra pretensión hacer un epítome científico, sino sólo recoger lo más significativo dentro de la finalidad propuesta. Así pues, cada una de las direcciones escogidas serán otras tantas "aproximaciones" que permitirán ver la originalidad de la comunicación humana. Todas ellas pues, confluyen a un mismo centro de interés, a saber, dilucidar el hecho y sus implicaciones.

En cuatro direcciones hemos orientado nuestra búsqueda:

- .- en la génesis del fenómeno comunicativo, en la que se pone de manifiesto el proceso temporal en el que a través de diversas fases el hombre aprende a comunicarse y lo hace en la medida de una maduración psico-biológica (par. 1.);
- .- en las características específicas de la comunicación, en las que, confrontando el hombre con el animal bruto, aparece la irreducibilidad del comunicarse humano y animal (par. 2.);
- .- en las concreciones de la comunicación en contextos sociales y culturales, en los que se muestra la comunicación humana como fuertemente condicionada por factores culturales, históricos y socioló-

gicos (par. 3.);

.- en las concreciones individuales de los comunicantes, en las - que la comunicación humana aparece como fruto de una libertad de op- ción en una situación dada y por acto reíproco de abertura (par.4.);

A través de estos diversos "acercamientos" irá surgiendo más - claramente la estructura de la comunicación y con ella la noción, im- plicaciones y problemática de la misma.

1.- La génesis de la comunicación

a) Referencia a los datos:

La comunicación interpersonal, en sus ricas y variadas manifes- taciones, no es un acontecimiento instantáneo ni totalmente espón- taneo en la vida humana, sino el fruto de un largo proceso que se desa- rrolla en el tiempo, con la progresiva maduración biopsicológica del sujeto y con el aprendizaje, según las pautas indicadas por el medio humano que le rodea. La observación sistemática de este proceso mues- tra a las claras cómo la comunicación, lejos de ser algo puramente - extrínseco y accidental al hombre, lo penetra profundamente posibili- tando su despliegue interior y lo constituye psicológica y sociológi- camente como persona, (1).

- (1) El estudio de los diferentes niveles de comunicación con el mun- do y el entorno propios, ha sido una tentativa permanente para explicar el comportamiento humano. La fenomenología, el existen- cialismo, el personalismo, las nuevas y muy variadas orientacio- nes psicológicas en el estudio del comportamiento humano que su- peran, sin excluirlo, el esquema conductista, sobre todo con la introducción de elementos de orden cognitivo, ha contribuido a establecer unos presupuestos metodológicos más concretos. Pueden verse, entre otros, NUTTIN J., Psychanalyse et conception spiri- tualiste de l'homme, Louvain, 1.961, 3ª ed., pp. 181-296; Tâche réussite et échec. Theorie de la conduite humaine, Louvain, 1961 2ª ed. pp. 415-469; Origine et developpement des motifs, en L. ANCONA y otros, La motivación, París, PUF 1.959, pp. 95-176.- RAGO MITJANS, J.M., Psiquismo y conducta humana, en La evolución BAC nº 258, Madrid, 1.961, pp. 720-760, muy especialmente, pp. 731-760.- ROP CARBALLO J., Fronteras vivas del Psicoanálisis, - ed. Karpos, Madrid, 1.975, cap. I y II.-

.../...

La Psicología Evolutiva distingue en el proceso genético de la comunicación humana tres etapas o fases fundamentales: la prolin-güística, la locutoria y la personal (2).

.../...

A un nivel de orientación experimental más riguroso: FERRILLOS, J.L., Operacionismo y psicología, en TEORIA, nn. 6-8, 1.954; - Los fundamentos cognitivos de la Personalidad (Actas del II Congreso Nacional de Psicología, Madrid, 1.967); Principios de Psicología, ed. Alianza, Madrid, 1.975, cap. 6, pp. 405-502, si bien esta misma orientación se repite en cuestiones precedentes, especialmente en los capítulos 3-5 relativos a la sensibilidad, percepción y aprendizaje; IELA GRANIZO, M., Conciencia, cuerpo, y conducta, Rev. de la Univ. de Madrid, 1.962, n° 41, vol. XI; La estructura de la conducta. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1.974.

Adolfo Portmann destaca que "lo esencial en la hominización no es, como hasta ahora se ha venido pensando, la expansión de la técnica, en cualquiera tratar de entender cómo ha aparecido la inteligencia. El gran enigma de la evolución es ver cómo ha aparecido en la escala biológica la vida espiritual fantástica", - (cfr. Rof Carballo, J., "El futuro del hombre", en La evolución, BAC, Madrid, 1.961, pp. 950; esta misma idea está recogida ampliamente en otras obras suyas: Psicoanálisis y Biología, Fronteras vivas del psicoanálisis (cap. I y II)).

- (2) M. Merleau-Ponty ha planteado este problema en sus presupuestos y consecuencias más justos, con un ejemplar sentido crítico, añadiendo el rigor de los datos empíricos al análisis de unidad significativa de la conducta (cfr. Les relations avec autrui chez l'enfant, C.D.U., París, 1.958), en relación con la propia evolución de la personalidad y las relaciones interpersonales en las que vive el niño.

De todos es sabido que los estudios son definidos como "momentos del desarrollo caracterizados por un conjunto de rasgos estructurados y coherentes que constituyen una mentalidad global - típica y consistente, aunque pasajera" (cfr. OSTERRIETH, P., Introduction à la Psychologie de l'enfant, PUF, París, 1.962; Varios: Le problème des Stades de Psychologie de l'enfant, PUF, París, 1.956).

Engelmayer advierte acertadamente (cfr. Psicología evolutiva de la infancia y de la adolescencia, ed. Rapeluz, 1.970, pag. 24), que el evolucionismo psicológico se halla dominado por el hecho fundamental antropológico de que el ser humano es real - siempre y únicamente en una forma genética: es ser humano únicamente como lactante, niño, adolescente, joven, adulto, anciano. Teniendo en cuenta, además, que el crecimiento dinámico-evolutivo es continuo, aunque no uniforme; y que este continuo está estructurado y tematizado, muestra tramos, estadios, secuencias

.../...

En todas las etapas despunta una finalidad o sentido que da coherencia y comprensión al fenómeno en su totalidad, a saber, el advenimiento del "homo loquens" en el pleno uso de sus facultades comunicativas.

Aún a riesgo de ser extremadamente simplistas, destacamos las características de estas tres etapas casi a título de simple enunciado :

1) Fase prelingüística (14 primeros meses) : abandonado el medio protector del seno materno en que deberá tomar parte activa en condiciones no siempre propicias (3).

... separados unos de otros. Cada escalón es una totalidad global de la vida, la configuración de una etapa genética centrada - en sí misma y ha de comprenderse dentro de su propio ámbito, recibiendo, no obstante, su sentido genérico de la totalidad del desarrollo.

(3) Aunque hoy día se conocen bastante bien las condiciones biológicas y fisiológicas de la vida prenatal, se conoce mucho peor el desarrollo psicológico de este período. Se formulan conclusiones muy generales a este nivel, si bien es cierto - que van adquiriendo cada día precisiones mayores debido al conocimiento científico de los hechos y datos clínicos. Se sabe que el feto reacciona a ciertos estímulos externos y maternos; el estado emocional de la madre influye en la actividad del feto; el estado de fatiga de la madre suele provocar una hiperactividad del feto. La posibilidad de condicionamiento - del feto parece indicar que en el feto se da algo más que reacciones biológicas o fisiológicas. Se ha establecido, a su vez, ciertas relaciones entre las anomalías del embarazo que afectan a algunas madres y las actitudes adaptadas por ellas frente al hijo en el estadio feto.

El psicoanálisis -fue Freud el primero en señalar la significación psicológica del traumatismo del nacimiento-, ha dado una gran importancia al "trauma del nacimiento" en su repercusión posterior sobre el inconsciente "constituyente" de la relación.

PHYLLIS GREENACRE (cfr. The predisposition to anxiety, en Psychoanal. Quart. 10 (1.941), 66-94; 610-638), admite la posibilidad de una angustia de tipo reflejo originada, a su vez, por la constitución del feto y por las condiciones del nacimiento, con base experimental y clínica.

N. FODOR (cfr. The Search for the Beloved, Hermitage. N. - York, 1.949), cree encontrar durante las terapias psicoanalíticas ciertas manifestaciones de la vida prenatal a través de los sueños prenatales, que influirían en la personalidad ulterior con aspectos positivos y negativos.

.../...

La unidad niño-madre deberá, ante todo establecerse no ya como simple comunicación biológica, sino como comunicación expresiva mediante la cual el niño manifestará instintivamente sus necesidades vitales (4).

- ... O RANK (cfr. *The trauma of Birth*. Hancourt, Brace, N.York 1929) dió una importancia capital, como es de todos sabido, a su teoría sobre el Shok traumático del nacimiento y su repercusión en la psicogénesis de la neurosis.

Que el feto sea sensible a los estímulos externos y al condicionamiento han sido suficientemente esclarecido por los estudios de Montagu (cfr. MONTAGU A., "Constitutional and prenatal factors in infant and child heat", en M. SEHN (ed.), *Symposium on the Health Personality* (1.950), pp. 148-175, Josiah Macy, Jr. Foundation, N.York; "Education and Human Relations", - Grove Press, N.York, 1.958) y Spelt (cfr. SPELT, D.K., "The conditioning of the human fetus in utero", en *J. Exp. Psych.*, 38 (1.948), 338-346).

Desde hace años investigadores del Instituto Fels observaron que los fetos aumentaban su actividad cuando la madre sufría fuertes alteraciones emocionales.

KENWORTHY (cfr. *The pre-natal and aerty-natal phenomena of consciousness*, en E. DUMMER, *The Unconscious*, Knopf, N.York, 1.927), sugiere que la fatiga de la madre origina hiperactividad en el feto. HARRIS, D.B., y HARRIS, E.S., (cfr. *A study of fetal movements in relation to mother's activity*, *Hum. Biol.*, 18 (1.946), 221-237), han confirmado las sugerencias de Kenworthy, encontrando que el feto es más activo por la noche.

El reflejo del sobresalto del que habla Ph. Greenacre se ha podido observar a las treinta semanas como respuesta al estímulo de un timbre eléctrico.

MONTAGU, entre otros, señala estas causas del influjo de la madre en el feto: el estado de nutrición, las infecciones, disfunciones, sensibilización, edad, número de hijos

SONTAG, concluye diciendo que el "estado psicofisiológico" de la madre ejerce un influjo sobre el comportamiento del feto normal (cfr. SONTAG, L.W., *The significance of fetal environmental differences*, en *Amer. Jour. Obstet. Gynec.*, 42 (1.941), 996-1003; "Differences in modifiability of fetal behavior and physiology", en *Psychosom. Med.*, 6 (1.944), 151-154; "Some psychosomatic aspects of childhood", en *Vervous Child*, 5 (1.946), 296-304).

Las investigaciones en el dominio del influjo prenatal en relación con el desarrollo de la personalidad llevadas a cabo, entre otros, por HALL y MOHR, RICHARD y LEWIS y el propio SONTAG, WALLON y ROSEMARY RILEY, no son suficientes para establecer conclusiones firmes (cfr. BLUM, G.S., *Psychoanalytic theories of Personality*, Mac Graw-Hill Book Company, Inc. N. York, 1.953, chap. I).

- (4) Sobre el inconsciente "constituyente" de la relación y la importancia de la afectividad como base de la seguridad temporal, la madurez psicológica y la comunicación, existe una amplia y rica literatura con base clínica y experimental. Entre otros:

El primer medio expresivo es el "grito" que al comienzo se traduce en llanto y que muy pronto se diversifica conforme a los distintos estados afectivos y emotivos.

... ROF CARBALLO, J., en las ya aludidas obras ; "Cerebro interno y mundo emocional", especialmente el capítulo titulado "Estructura emocional de la infancia", "Urdimbre afectiva y enfermedad", casi a través de toda su obra; "El hombre como encuentro" especialmente el capítulo I ; "Bases biológicas del encuentro"; "Violencia y ternura", especialmente, cap. I-IV; "El futuro del hombre" en La Evolución, BAC, 1.966, pp. 912-952; "Estudio Introductorio" al libro de PLE sobre "Freud y la Religión", BAC, 1.970, especialmente pp. 50-53; "Herencia y ambiente en la Medicina actual", Boletín de Patología Médica, Madrid, enero-febrero, 1.964; "Biología y Psicoanálisis", DDB, 1.972, Bilbao; "Los factores biológicos del futuro del hombre", Medicina e Historia, fasc. 5 (sep. 1.964); "Fronteras vivas del Psicoanálisis", especialmente cap. I y VII.

P.LAIN ENTRALGO, "Teoría y realidad del otro", II, pp. 192-195. J. BOWLBY., "El vínculo afectivo", ed. Paidós, Buenos Aires, 1.976; "La separación afectiva", ib. 1.977; "La pérdida afectiva", ib. 1.977; "Cuidado maternal y amor" F.C.E. México, 1.977. G. GUEX., "La névrose d'abandon", PUF, París, 1.950. A. TERRUWE, "Die Liefde bouwt een woning", Roermond, 1.971. R. SPIT., "El primer año de la vida del niño", Paidós, Buenos Aires, 1.975; "No y Si". Sobre la génesis de la comunicación humana", Paidós, Buenos Aires, 1.975. OMS., "Privación de cuidados maternos". Cuadernos de Salud Pública, Ginebra, 1.963, n° 14. LEBOVICI-SOULE., La connaissance de l'enfance par la psychanalyse" PUF, París, 1.970, cap. II, pag. 365-414. VARIOS : La vinculación, ed. Marfil, Alcoy, 1.976.

La estructura interpersonal resalta con mayor claridad cuando se considera la función del amor en la existencia humana.

El amor recibido de los demás es uno de los factores más determinantes para el desarrollo, estructura y equilibrio de la persona. El hombre se percibe a sí mismo como persona en contacto con el otro.

A. TERRUWE., ha puesto de manifiesto cómo la neurosis de frustración tiene sus raíces en las distorsiones de la relación amorosa : "El niño que no ha experimentado un amor afectivo, no sólo no llega a madurar en sus sentimientos, sino que cae en la neurosis; esa neurosis está caracterizada por una profunda incertidumbre de sentimientos, por un profundo complejo de inferioridad y por la imposibilidad de orientarse a los demás y de vivir en contacto con ellos. Esos defectos son más graves y más profundos en la medida en que más ha fallado el amor afectivo y más joven ha sido la edad de ese niño falto de cariño" (cfr. A. TERRUWE., Die Liefde bouwt een woning, Roermond, 1.971, 4° ed., pag. 31).

.../...

Estos gritos manifiestan una explosión de vitalidad que tiende a un equilibrio biológico, sea descargando el temor, la ira o la alegría, sea solicitando alimento, abrigo o confort. El grito es pues la primera afirmación del ser en el tentativo de ajustarse al medio ambiente y de ajustar a éste a sus necesidades primordiales (5).

... La comunicación amorosa es indispensable para la realización personal. Hay una exigencia de reciprocidad en todo amor que se percibe, como ha señalado M. Nédoncelle (cfr. *Vers une philosophie de l'amour*, París, 1.946, pag. 13). De aquí que el hecho fundamental es que todo hombre es interpelado como persona por otro ser humano en la palabra, en el amor, en la obra. La relación con la otra persona, es por tanto, una dimensión constitutiva del hombre. J. MOLLER ha escrito con toda justeza: "El tú tiene su raíz en el hombre. El hombre no es un sujeto aislado - El tú se da al hombre con su humanidad, ya que el ser humano como lenguaje está relacionado con el tú y el hombre en su obrar" está orientado hacia el tú. El tú se le da al hombre con su humanidad, ya que el hombre es un ser que responde y que vive en la responsabilidad. El tú se le da al hombre, ya que el hombre lleva dentro de sí la nostalgia de ser tratado como un tú por los demás hombres. Por consiguiente, la relación con el tú es constitutiva del ser humano como tal" (cfr. J. MOLLER, "Menschsein als dialogische Existenz", en *Verstehen und Vertrauen*, 106; citado por J. GEVAERT, "El problema del hombre", ed. Sigüeme, Salamanca, 1.974, pag. 57).

NOTA : Aunque destaquemos la importancia de la comunicación interpersonal bajo la forma intersubjetiva del encuentro - afectivo en el amigo, según el modelo de la relación yo-tú, no queremos reducirla a la única posible. La estructura general del ser-para-los-demás o del ser-con-los-demás, tiene también otros aspectos que le pertenecen fundamentalmente, como son las dimensiones objetivas de lo social y lo político. El hombre no es sólo comunidad, sino también sociedad. No es sólo amor afectivo, sino también acción social y política para construir un mundo más humano en el que el otro pueda ser verdaderamente hombre y realizarse plenamente. W. LUIJPEN entre otros, ha distinguido, en un intento de distinción que no pretende tener validez absoluta, cuatro formas fundamentales de relación interpersonal: la indiferencia, el odio, el amor, la justicia, (cfr. *Nieuwe inleiding*, pp. 337-424; citado por J. GEVAERT, ob. cit. pag. 57-58).

(5) CHAUCHARD P., *La langage et la pensée*, pp. 36-39

Al grito vienen a añadirse los primeros balbuceos, etapa importante en el ejercicio de los órganos fónicos y auditivos que "asegura cada vez mejor la posibilidad de ejecutar sonidos, los fonemas - que servirán al lenguaje adulto, aún en el estadio que todos los sonidos humanos son posibles (6). Estos balbuceos no tienen en su comienzo ninguna intención comunicativa determinada, ni se ajustan a la imitación de los sonidos percibidos, sino sólo es un juego en - que se mezcla el canto y la incipiente articulación.

Otro elemento importante y ya típicamente humano de relacionarse es la sonrisa, cuya aparición es relativamente temprana si - bien en sus orígenes es estereotipada y casi gestual. Sin embargo, de esta sonrisa que expresa elementalmente la satisfacción vegetativa, el infante pasa a una sonrisa contagiada por el ambiente, hasta llegar a la sonrisa a la madre y a las personas que le cuidan. La - sonrisa constituye así, al decir de Lain Entralgo, "La más primaria estructura de la relación interpersonal (7).

Es notable observar como gritos, balbuceos y sonrisas, en un - comienzo cuasi-mecánico, devienen muy pronto conscientizadas por el infante en su valor de utilidad, biológica y afectiva, por lo cual la emisión del signo provoca una situación nueva (8). Todo pasa como si el niño buscara instintivamente ser acogido efectiva y afectivamente, en el mundo de los hombres.

El momento más importante de esta fase es aquel en que el niño empieza a imitar a los adultos, en parte por propio impulso y en - parte por incitación de los mayores. La "imitación" supone un cierto control de los miembros, una cierta consciencia de la significación y una cierta participación activa en el medio : "la imitación supone la percepción del sentido y de la intencionalidad del comportamiento (...). La imitación de la expresión mímica refuerza la in-

(6) Id., pag. 40

(7) O.c., II, p. 198. Lain hace el estudio sobre la evolución de la sonrisa, pp. 195-201.

(8) Cf. LEVY-VALENSI, La communication, pp. 14-25

timidad (...). Ella es posible desde que el cuerpo del otro es lo bastante familiar como para que pueda haber una relación directamente experimentada con su propio cuerpo" (9).

La imitación aparece y se perfecciona en la medida que el sistema nervioso la posibilita con un caudal suficientemente grande de reflejos innatos y adquiridos, los órganos motores se perfeccionan y la percepción audio-visual se afina y se concentra. El paulatino contacto con la realidad va creando una compleja experiencia sensorial que Piaget J., distingue en tres aspectos, a saber, de "asimilación" a la modificación objetiva de los movimientos y posiciones externas del objeto en relación a los movimientos propios del sujeto; de "acomodación" a la modificación de los movimientos y puntos de vista del sujeto en razón de los movimientos y posiciones del objeto; y de "adaptación" al equilibrio posible entre los procesos de asimilación y de acomodación. El juego y la imitación gestual y mímica son los testigos de estos procesos (10).

Obscuramente al principio y más claramente al final de esta fase, el infante captará el valor significativo no ya sólo de algunos gestos, sino globalmente de los sonidos articulados, y ésto bastante antes de que él mismo pueda emitirlos con alguna distinción: - "el lenguaje hablado es posterior al lenguaje comprendido" (11).

En esta primera fase de la comunicación en el ser humano, debemos destacar que ella se presenta como un juego dialéctico entre el infante y el mundo que ciertamente no puede reducirse a una complejización progresiva de reflejos innatos o adquiridos sobre la base de acción-reacción o de estímulo-respuesta, aunque ellos constituyan

(9) BUYTENDIJK, *L'homme et l'animal*, p. 130

(10) J. PIAGET., *Lo strutturalismo*, pp. 92-104; id. *Formation du symbole*, pp. 292 ss.; WALLICH, *Les origines de la pensée chez l'enfant*, I, pp. 41-134; DUBAL G., "L'homme et son prochain vus par un psychanalyste", *HP*, pp. 49-52.

(11) CHAUGHARD, o.c., p. 41; cf. MATIEU Ph., "Vie sociale et prélangage dans le 1^o année", *Journ. Psych.*, 59 (1962) pp. 129-65.

su "articulación material", sino más bien debe concebirse como un "diálogo" que empeña el sujeto todo, ya que le va en él su propia conservación y su ulterior desarrollo sensitivo, afectivo y espiritual.

Esa compleja realidad psíquica a la que hemos hecho alusión, que ha sido estudiada en sus aspectos estructurales y funcionales - desde las perspectivas más variadas de la genética y de la psicología, nos lleva -cuando se examina de cerca- a una actividad previa al conocimiento propiamente dicho, es decir, a una función organizativa de la experiencia, que impone a ciertos conjuntos, la configuración y el tipo de equilibrio posibles en las condiciones corporales y sociales que son específicas del mundo infantil. Y esta configuración está vinculada íntimamente a las relaciones del niño con el otro y en el medio que le rodea.

b) Fase locutoria (del 1º al 3º año) : aunque el advenimiento de la palabra no es el único fenómeno comunicativo en esta fase, ella es tan importante y centra de tal modo la actividad del niño que bien puede caracterizarla.

El término "locución" debe entenderse aquí en el sentido técnico y como tal significa "el uso del lenguaje con fines comunicativos". La intención comunicativa aparece aquí como lo específico al mismo tiempo que supone, no sólo la percepción del otro como otro, sino la percepción del signo vocal como signo y un manejo de sonidos significativos (12).

"La adquisición del lenguaje -escribe C. Kolher-, implica la actuación de tres funciones : la función apetitiva, ligada al deseo de comunicar; la función de realización, que engloba todas las posibilidades físicas de poseer una lengua y de hablarla; la función or-

(12) Cf. TITONE R., Psicolinguística oggi, cap. VII : "Diacronismo intra-individuale : l'acquisizione della prima lingua", pp. 159-190; buena exposición de la adquisición del lenguaje por parte del niño y buena bibliografía sobre la materia.

denatriz que concierne el papel de la mente en la comprensión del sistema" (13). Si esta observación es válida para toda adquisición de una nueva lengua, lo es mucho más para la primera en la que el niño debe elaborar, a más de los fonemas justos en su dicción, las palabras justas en su significación.

La primera manifestación de la palabra adquiere la forma de "vocablo-frase", es decir, de un vocablo con significación precisa y concreta dentro de un contexto tácito equivalente a una frase simple. Este contexto, aunque no dicho, está expresado por el tono de la voz y a veces por el acoplamiento o acompañamiento del gesto. La comprensión del contexto es posible gracias a que el vocablo-frase es como una secuencia en el cuadro del comportamiento general (14).

El deseo de comunicarse impele al niño a adquirir un vocabulario que sirva a fines concretos, pero éste sólo al principio. Muy pronto en efecto, el descubrimiento que cada cosa tiene su nombre y que nombrándola entra en una relación afectiva con ella, llena de alegría y estupor la incipiente inteligencia infantil.

Con la "denominación" cosas y personas empiezan a formar parte de su "mundo" en el que las cosas tienen su nombre por el cual "se las llama" (evocación) y que los estados afectivos tienen también su nombre por el cual "se llama" a otros en ayuda (invocación). Por la denominación cada cosa, evento o estado corresponde a un nombre con el que en cierto modo se identifica. Decimos "en cierto modo" - pues no es que el niño sustituya propiamente la cosa por la palabra ni ésta por aquella, sino más bien conoce la cosa "en" la palabra - teniendo ésta toda su dinámica intencional evocativa e invocativa - de "referencia-a". O sea, que toda palabra desde su aparición es "dialógica" (15).

(13) Cf. Le Dialogue, Convergences, Introd., p.18

(14) Cf. LEVY-VALENSI., o.c. pp. 60-61; BUYTENDIJK, o.c., pp. 152-3

(15) DE WAELENS, Phil. et exp. naturelles, p. 91. Se ha aproximado esta actitud significativa del niño al pensar mágico de los pueblos primitivos; la psicología del profundo de Jung pone por su parte de relieve, lo mismo que el estructuralismo, esta estructura "arcaica" del pensar y del decir. Cf. GUSDORF G., - La parole, pp. 11.12; CASSIRER, o.c., pp. 166-169

La docilidad para aprender indican cómo desde el comienzo la valoración y el conocimiento están modulados por una enseñanza. No obstante, la importancia de la misma debe subrayarse que es el niño el que hace el esfuerzo asimilativo o en términos más generales, el que hace la experiencia. Es en efecto una experiencia suya, la primera experiencia verdaderamente humana. Y esto no solamente porque el comprender es un acto inminente e intransferible, sino porque elaborar por sí mismo el signo es una acción que queda librada a sus propias fuerzas. El niño es así "actor de su palabra" y no mero repetidor de la palabra ajena.

Si bien el lenguaje es el centro de interés de esta fase, otros fenómenos concomitantes permiten su enriquecimiento o adquieren complemento en la palabra.

Así el mejor uso de las manos y la locomoción más perfecta, - permiten ampliar notablemente el radio de acción y la expresión actitudinal y gestual, así como juegos más complejos y formalizados. Los psicólogos han destacado la importancia de este último, sea en la organización de los conocimientos, sea en el atenerse a reglas preestablecidas, vale decir, en la fundamentación lógica y ética de la futura personalidad (16).

En resumen, en esta segunda fase la estructura comunicativa se presenta preferentemente como indicativa y simbólica. El niño busca el punto de encuentro en la referencia común a la realidad común, - haciéndose cada vez más clara la separación del yo de su "contorno familiar" hasta entonces estrecha y vitalmente ligados entre sí. - Con el advenimiento de la palabra, el niño "manifiesta" -en el doble sentido de "expresarse como tal" y de "ser conocible como tal"- la verdad de su ser, totalmente irreductible a todo otro ente mundano, (17).

(16) LEVY-VALENSI. o.c., pp. 26-29

(17) Sin entrar expresamente en un tema de tanta transcendencia como es el de la adquisición del lenguaje y en relación con la comunicación interpersonal, si queremos hacer referencia, al menos, a este punto que es neural en el problema que nos ocupa.

c) Fase personal (después del 3º año): llamar "persona" en el sentido psicológico equivalente a "capacidad de conciencia reflexiva" a un pequeño de tres años, parece dar al término una extensión abusiva.

... El problema de la adquisición del lenguaje ha sido objeto - en la línea de la comunicación con el otro-, de análisis determinados, muy ricos de significación. Merleau-Ponty ha dedicado - profundas reflexiones en sus cursos de la Sorbona. En síntesis llegamos a la conclusión siguiente: la adquisición del lenguaje es debida a un sistema de expresión abierto, es decir, capaz de manifestar no solamente un número indeterminado de conocimientos e ideas, sino además un número indeterminado de ideas o conocimientos potenciales. Y este sistema que es el lenguaje, no es adquirido por el niño a través de un proceso exclusivamente intelectual, como si el niño comprendiese por la inteligencia los principios de la lengua, de su morfología y sintaxis. Se trata más bien de una repetición, de un uso de la lengua como instrumento; el ejercicio de la lengua sería uno de sus efectos, pero también uno de los estímulos más activos del desarrollo intelectual. El lenguaje estaría apoyado no sobre el ejercicio de la pura inteligencia, sino sobre una operatividad menos explícita y más oscura, sobre la asimilación por el niño del sistema lingüístico del medio donde vive, comparable a la adquisición de cualquier otro hábito; es decir, la adquisición de una estructura de conducta (cfr. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, C.D.U., París, 1.958, pp. 3-4-).

Desde hace años las investigaciones en este dominio han llevado a la conclusión de que aún aquellas funciones más desinteresadas y menos participantes del mundo de la afectividad - como la percepción de las cualidades sensibles y del espacio- es tan profundamente modificadas por la personalidad y las relaciones interpersonales del niño.

Por lo que se refiere específicamente a la adquisición del lenguaje se ha demostrado la estrecha relación que existe entre el desarrollo del mismo y la configuración del medio humano en el que el niño se desarrolla. Hacia los años veinte el psicólogo alemán JAEWSCH en sus investigaciones sobre la percepción de mostró esta estrecha relación entre la percepción y la personalidad y especialmente, la importancia de las relaciones con el otro.

Parece fuera de toda duda la vinculación que debe establecerse entre el desarrollo de la inteligencia y la adquisición del lenguaje en particular y la configuración del medio afectivo del niño.

M. François Rostand en un breve, pero sustancioso artículo - (cfr. *Grammaire et affectivité*, Rev. Franc. de Psychanalyse, -

Sin embargo, aún concediendo que la plena conciencia de sí y - de la implicación expresa en la acción se logra muchos años después, es evidente que la diversificación de comportamientos y lenguaje con respecto a un "tú" y un "él" (o ello), supone un sujeto capaz de reflexión, no implícita ciertamente, sino implícita y actual.

... abril-jun, 1.950), trata de precisar que existe una profunda ligazón entre la adquisición del lenguaje y la inserción del niño en el medio familiar.

Rostand señala cómo el niño adquiere el lenguaje en la época en que tiene una mayor dependencia respecto de sus padres (hasta los dos años). En este período el niño es "sensible" al lenguaje y al medio lingüístico en el que el niño aprende a hablar. Se ha podido constatar que si durante este tiempo el niño carece de modelo lingüístico, si no se encuentra en un medio donde se desarrolla el lenguaje, jamás llegará a hablar como los niños que han tenido este ambiente, tal como se constata en los casos de los llamados niños "salvajes", que se han criado entre animales o fuera del contacto con sujetos que hablasen. Lo mismo parece deducirse de los niños sordomudos que han recibido una educación tardía. La sintaxis, la morfología, después de la reeducación presenta particularidades muy curiosas, como por ejemplo, la ausencia o raro uso de la voz pasiva.

Esto induce a pensar que exista una profunda vinculación entre la adquisición del lenguaje -que para muchos es considerada como una función estrictamente intelectual- y la inserción del niño en el medio familiar.

Es un hecho también observado y experimentado ampliamente, - la correlación existente entre la relación del niño con su madre y la adquisición del lenguaje. Los niños separados durante largo tiempo del ambiente afectivo gratificante de la madre o - de quién haga sus veces, manifiestan comportamientos de regresión lingüística.

La adquisición del lenguaje sería un fenómeno vinculado a la relación afectiva con la madre; y así como la relación maternal es una relación de identificación (en sentido psicoanalítico), el niño proyectaría sobre la madre lo que experimenta y vivencia; y, a la inversa, incorporaría actitudes de la madre. De un modo semejante se podría decir que la adquisición del lenguaje es - también un fenómeno de identificación. Aprender a hablar, como señala Merleau-Ponty (cfr. l.c. pag. 14), es aprender a jugar - una serie de roles; es asumir una serie de conductas o de gestos lingüísticos.

Rostand recoge un caso ofrecido por el Dr. Dotto-Marette sobre celos infantiles que habían producido en el niño un tartamudeo neurótico y, debido a circunstancias ocasionadas casi al azar, desaparece el tartamudeo y se acentúa un progreso lingüístico.

Con la posición del yo frente al otro y a lo otro, las bases lógicas-gramaticales y ético-comportamentales de la comunicación humana están esencialmente dadas.

Una vez más el hilo conductor de nuestro estudio deberá ser el lenguaje. Este en efecto, va dejando de ser vocablo-frase para dar lugar a una frase muy simple pero ya sintácticamente construida.

El empleo de la tercera persona para designarse a sí mismo, fenómeno típico de estos momentos, no debe dar pie a la opinión que el niño se capta como "objeto entre objetos"; en realidad el niño se pone frente a lo otro. Con esto, evidentemente no se quiere decir que ya el niño tiene plena conciencia, tanto de su propia subjetividad como de la temporalidad-espacialidad y que le falta solamente el vocabulario, sino que se quiere subrayar que el "yo" se capta

... tico inesperado. De este y otros casos de observación personal del Dr. Rostand, deducimos una conclusión que consideramos de la mayor importancia en el tema que nos ocupa y que ha dado origen a una serie de trabajos iniciados en nuestra Facultad: la elaboración intelectual de nuestra experiencia del mundo está inserta en una elaboración afectada por nuestra relaciones interpersonales. El uso de ciertos instrumentos lingüísticos son tomados dentro del campo de fuerzas que constituyen las relaciones del sujeto con su entorno humano. El uso lingüístico al que llega el sujeto depende estrechamente de la "posición" que el niño tiene dentro de la constelación familiar y del medio mundo en el que vive.

No tratamos de dar una explicación causal. No afirmamos que el proceso lingüístico se explique por un proceso afectivo, pues pudiera hacerse una fácil contraréplica diciendo que el proceso afectivo mismo es función del progreso intelectual y que todo el desarrollo intelectual hace posible un cierto progreso afectivo. Intentamos poner, simplemente, de relieve la solidaridad de ambos fenómenos y no la reducción del uno al otro como, en parte, ha hecho la psicología empirista e intelectualista. El niño adquiere en la infancia una forma de pensamiento, al mismo tiempo que asume e informa sus relaciones familiares. Es un uso del lenguaje al mismo tiempo que un modo de percibir el mundo.

como implicado en la acción pero distinto de su objeto (18).

Con la denominación explícita y diversificada de sujetos, el papel del "yo" se presenta como central tanto en el lenguaje como en el comportamiento: el niño se autoafirmará, no sólo con sus gestos y sonrisas sino como presencia parlante y volitiva. El mundo del contorno familiar se hace "mío", así como el propio cuerpo: la relación con las cosas se hace entonces a partir de este núcleo existencial del yo y de lo mío, para englobar en él toda circunstancia. Este momento "egocéntrico", aunque activo y preferencial, coexiste con el afecto generoso (19).

Además de este enriquecimiento substancial, el lenguaje va ganando en vocabulario abstracto y en estructuración (20).

"Una lengua es un sistema que el niño no debe recrear, sino comprender. Esto lo obtiene en una aprehensión intuitiva que le permite penetrar la estructura al punto de darle el poder de organizar, a su vez, nuevas construcciones para expresar su pensamiento, según las normas requeridas. El aprendizaje de la fonética y de la morfología de la lengua se hace por impregnaciones sucesivas y no es logrado de una vez por todas por el niño. Estas adquisiciones son de una gran rapidez. Hacia los cuatro o cinco años el niño apresa el mecanismo del lenguaje, aún cuando los recuerdos verbales son frágiles (...). El acceso al lenguaje supone un pensamiento suficientemente evolucionado para aprehender las estructuras complicadas, sobre todo de aquellas que dan cuenta de la expresión del tiempo" (21).

(18) La adquisición del "esquema corporal" es esencial para la conciencia del yo y para la función comunicativa. Concepto, desarrollo y papel en CHIRIAZ, *Le Corps*, pp. 25-35. Las experiencias de SPITZ llegan a las conclusiones que hemos anotado, cf. *Non et oui: la genèse de la communication chez l'homme*.

(19) Cf. BOUJADE, *Etudes sur la psych. de l'enfant*, París 1, 962.

(20) Cf. LOHMAN F., "L'origine du langage", *RTV* (1.959), 322-337.

(21) BOREL MAISONNY, "L'ontogénie du langage", conl. 4, 5 y 7 (*Colloques intern. sur le langage*), París, 1.959.

La verbalización de la acción conforme a las coordenadas espacio-temporales por la conjugación de los verbos en sus tiempos y modos, así como el uso de los adverbios, no sólo implica una percepción "objetiva" que se irá acentuando día a día, sino también una implicación del "yo" dentro de los marcos existenciales en que discurre la comunicación toda (22).

La actitud interrogativa que ha comenzado por la nominación de las cosas, se afirmará decisivamente como discurso racional hacia los seis o siete años en la famosa edad de los "porqués" y con ello la elaboración coherente y fundada del mundo, basada en la captación de las relaciones causales.

Juntamente con la interrogación, se va desenvolviendo el sentido de la "negación", captada inicialmente en el juego de la presencia-ausencia, expresada como rechazo de un comportamiento solicitado, después, para englobar más tarde los juicios concretos sobre las cosas y acciones (23).

Con la adolescencia, momento "social" de la evolución del sujeto, la pregunta por el yo, el tú y el nosotros se alumbra temáticamente y no pocas veces, dramáticamente. El misterio de la vida y de su propio ser atrae al adolescente hacia la intimidad recién descubierta y lo empuja a compartirla con otros en la amistad y en el amor. Es entonces cuando el ser humano estará en condiciones de una verdadera comunicación, cuyas alternancias abrazarán la vida entera, en multitud de planos, estilos y consecuencias (24).

(22) Cf. LEVY-VALENSI, o.c., pp. 40-45

(23) LACAN, La parole et le langage, pp. 162-3

(24) LEVINE J., "Progrès et probl. de la conscience de soi chez l'enfant...", Journ. Psych. 59 (1.962) pp. 167-79; LAIN ENTRALGO, o.c., II, pp. 206-8; KUNKEL F., Del yo al nosotros (trad. Caravia), Barcelona, Ed. Miracle, 1.940

b.-) La relación con el otro, más allá del dato en sí

El análisis de la comunicación nos debe de llevar más allá de la simple constatación de los datos en sí; la descripción y el análisis de las diferentes relaciones plantea una cuestión de principio que es estudiada desde la psicología evolutiva; cómo y en qué condiciones el niño se relaciona con el otro; qué tipo de relación es la que se origina en estos hechos y cómo es posible esta relación desde el comienzo de la vida fuera del seno materno.

1) Planteamiento del problema en la psicología tradicional

La relación con el otro en la psicología tradicional, debido a los presupuestos de que partía, no parece pueda rimar adecuadamente con las nuevas perspectivas que proceden de la psicología evolutiva.

El psiquismo o la psiqué en general, para la psicología tradicional, se concibe como un dato que queda en la subjetividad de la persona, como algo inalcanzable para los demás; como algo, por tanto, incommunicable.

Los intentos de la introspección como medio para analizar la propia realidad psíquica tiene grandes inconvenientes como lo ha de mostrado la insuficiencia de este método para fundamentar la psicología científica.

La realidad psíquica, en esta perspectiva, sólo sería captada por el propio sujeto. Nadie puede tener acceso a mi mundo de experiencia, nadie puede conocer mis propias vivencias. De ahí se deduce que el psiquismo del otro me aparece como radicalmente inaccesible. Sólo es posible un acercamiento indirecto, a través de las apariencias y de la expresividad corporal. Yo puedo adivinar o suponer la experiencia del otro a partir de las expresiones fisionómicas, de los gestos, de la palabra, es decir, a partir de una serie de fenómenos corporales o manifestados en la corporalidad.

La cuestión que se plantea es la siguiente : cómo en presencia de este cuerpo que gesticula, que se expresa, puedo pensar que está habitado por un "psiquismo"?. La concepción que la psicología tradicional tiene del cuerpo y de la conciencia es un grave obstáculo para la comprensión del problema.

Para la psicología tradicional no hay más solución que ésta : - yo considero el conjunto de expresiones fisionómicas que se me presentan como la ocasión para una especie de desciframiento. Yo proyecto, detrás de la expresividad del otro, lo que yo siento de mi propio cuerpo, de mi mundo de sensaciones y vivencias, realizado a través de una asociación de ideas, o a través de un juicio mediante el cual interpreto las apariencias transfiriendo sobre el otro mi propia experiencia íntima.

El problema de la experiencia del otro se plantea, según Merleau-Ponty, en un sistema de cuatro términos : el Yo, mi "psiquismo" (imagen que me formo de mi cuerpo por medio de la sensibilidad interoceptica o exteroceptiva), el cuerpo del otro tal como yo lo veo - (cuerpo visual), y el sentimiento que el otro tiene de su propia existencia (principio hipotético que se trata, para mí, de reconstruir y adivinar tal como yo puedo imaginarlo y reconstruirlo a través de las experiencias que me ofrece) (25).

Desde esta perspectiva las dificultades para la comunicación con el otro son graves.

Por una parte, la dificultad de transportar mi conocimiento o experiencia del otro a un proceso asociativo, o a un juicio por medio del cual proyectaría en el otro los datos de mi experiencia íntima, ya que la percepción del otro es muy precoz. Y en este estadio psicológico no conocemos con exactitud la significación de las expresiones emocionales que el otro nos presenta. No es necesario insistir sobre algo, por otra parte tan complejo pero tan real y que la psicología evolutiva ha puesto en evidencia.

(25) Cfr. Merleau-Ponty, Les relations avec l'autrui chez l'enfant, l.c. pag. 20

El conocimiento exacto de las formas expresivas del otro es - muy tardío. Lo inmediato es el hecho de percibir la expresión. El niño es sensible, muy precozmente, a ciertas expresiones fisionómicas, por ejemplo, la sonrisa. Pero, ¿cómo puede esto ser posible - si para llegar a comprender el sentido global de la sonrisa y lo - que significa, el niño tendría que hacer un trabajo tan complejo - como sería el que partiendo de la percepción visual de la sonrisa del otro y aproximando esta expresión visible del otro a los movimientos que él ejecuta cuando está contento y es feliz, tendrá que proyectar sobre el otro su propio estado de felicidad que experimentase en sí mismo?. Este complejo proceso parece incompatible con la relativa precocidad de la percepción del otro.

Además, para que fuese posible la proyección y para que pueda darse, es necesario establecer una relación analógica entre las expresiones del otro y las que acompañan a mi propia vivencia. ¿Podemos hacer esta comparación? Para poder hacerla tendríamos que tener, en primer lugar, una correspondencia muy semejante y regular entre las dos experiencias. Pero el niño no tiene de su propio cuerpo nada más que una experiencia ínfima en relación con el sentimiento táctil quinestésico o cenestésico que puede tener. Hay muchas zonas de su cuerpo que no ve, y otras que jamás verá a no ser con el concurso del espejo.

La correspondencia entre ambas expresiones de corporalidad no es puntual ni taxonómica.

Sí, de hecho, el niño asimila su propio cuerpo al cuerpo del - otro, debe ser debido a otras razones; porque las identifique globalmente y no porque se de una correspondencia entre la imagen visual del otro y la imagen interoceptiva de su propio cuerpo. Lo mismo podríamos decir al hablar del fenómeno de la imitación.

El problema, pues de la transferencia de la conducta del otro al propio yo, no puede apoyarse sobre la supuesta analogía entre la mirada del otro y la del niño.

2.- Perspectiva fenomenológica

La psicología fenomenológica considera como punto metodológico esencial que se renuncie a entender el psiquismo como lo innaccesible al otro y alcanzable sólo por el propio sujeto.

El psiquismo, mi "psiquismo" no está constituido por una serie de "estados de conciencia" cerrados sobre sí mismos e impenetrables al otro.

La conciencia está abierta al mundo, vuelta sobre las cosas; es, ante todo, relación con el mundo, conciencia de. La conciencia del otro es, también, un modo de comportarse frente al mundo. Es, por tanto, a través de esta conducta, en la manera como el otro trata el mundo como puedo encontrarlo (26).

Si yo soy conciencia hacia las cosas, puedo encontrar ahí acciones que son acciones del otro; encontrar en ellas un sentido ya que ellas son para mí propio cuerpo posibles temas de actividad. - Guillaume en su obra "L'imitation chez l'enfant", señala que lo que inicialmente se imita no es el otro, sino las acciones del otro. Lo que imita el niño al principio, no es a alguien sino sus conductas. Y el problema de saber cómo una conducta puede transformarse de otro a mí, es menos difícil de resolver que el problema de saber cómo yo puedo representar un psiquismo que sería radicalmente extraño a mí.

Si yo veo escribir a alguien, puedo comprender la escritura - como una acción ya que habla directamente a mi motricidad. Ciertamente que el otro, como autor de la escritura, no es para mí aún persona. Se dan incluso en él conductas más reveladoras que estas de la escritura, por ejemplo, la conducta del lenguaje. Pero lo esencial es ver que se abre una perspectiva sobre el otro a partir del momento en que lo defino y me define a mí como conducta en el mundo, como -

(26) Como es sabido esta concepción de la conciencia es común a todos los fenomenólogos. Más específicamente puede verse la ya clásica obra de Merleau-Ponty: "Phénoménologie de la perception", París, 1.945

una cierta "toma de posesión", de encarnación, de situación, sobre el mundo natural o cultural que nos rodea.

Esto supone no sólo un cambio en la noción del psiquismo (reemplazado por el de comportamiento), sino también de la idea que nos hacemos de nuestro propio cuerpo. Si mi cuerpo puede reintegrar fenoménicamente las conductas que me son dadas como espectáculo, mi cuerpo me es dado no como un conjunto de sensaciones rigurosamente privadas, sino como "esquema postural" o "esquema corporal" (27).

Mi cuerpo, en esta nueva perspectiva, no es un conglomerado de sensaciones (visuales, táctiles, cenestésicas...). Es, ante todo, - un sistema en el que los diferentes aspectos intero y exteroceptivos se manifiestan recíprocamente, llevando implícitas relaciones - al menos a nivel inicial- con el tiempo y el espacio que las rodea y sus principales direcciones.

La conciencia que tengo de mi cuerpo, no es la conciencia de - un bloque aislado, es un esquema postural, es la percepción de la - posición de mi cuerpo en relación con la verticalidad, la horizontalidad y ciertos ejes de coordenadas del medio en el que me encuentro.

Los diferentes dominios interesados en la percepción de mi cuerpo, no se me ofrecen como otras tantas regiones absolutamente extrañas entre sí. Aún, incluso en el primer y segundo año de la vida - del niño, la traducción de unos en el lenguaje de los otros es impreciso e incompleto, pero tendrían en común un cierto estilo de acción, una cierta significación gestual que haría, de su conjunto, un sistema organizado.

(27) Esta noción fue introducida por HEAD, recogida por WALLON y ciertos psicólogos alemanes, siendo objeto de estudio por diferentes especialistas, como el del profesor J.L.Hermitte. (L'image de notre corp, París, 1.950).

En los últimos años es tema de particular interés tanto - por psiquiatras, psicólogos, fenomenólogos, filósofos. La sociología actualmente ha puesto también de relieve la importancia del esquema corporal en el conjunto armónico de la personalidad, entre otros pueden verse los estudios de Jürg ZITZ, Psiquiatría antropológica, ed. Gredos, 1.976; J.J. LLOFES IBOR y J.J. LOPEZ IBOR Aliño, El cuerpo y la corporalidad, ed. Gredos, 1.977

En este caso, la experiencia que tengo de mi propio cuerpo podría ser transferida al otro más fácilmente que la cenestesia de los clásicos y daría lugar, como advierte Wallon, a una "impregnación postural" de mi propio cuerpo por las conductas de que soy testigo.

A través de la imagen visual del otro yo le percibo como un organismo habitado por un "psiquismo", ya que esta imagen visual del otro es interpretada por la noción que yo tengo de mi propio cuerpo y aparece como el envoltorio visible de otro esquema corporal.

En esta perspectiva mi comportamiento y el comportamiento del otro funcionan como un todo. A medida que quiero elaborar mi propio esquema corporal y adquirir de mi propio cuerpo una experiencia mejor organizada, la conciencia que voy teniendo de mi propio cuerpo dejará de ser un caos en el que me encuentro, con posibilidades de transferencia en el otro. Al mismo tiempo, el otro al que trato de percibir, no es un psiquismo cerrado sobre sí mismo, sino una conducta, un comportamiento en relación con el mundo. El se ofrece y se abre para captar mis intenciones motrices y esta "transgresión intencional" (Husserl), por la cual yo le amo y me transporta en él. Husserl dice que la percepción del otro es como un fenómeno de "apareamiento". En la percepción del otro mi cuerpo y el cuerpo del otro son emparejados, cumpliendo una acción como compartida por los dos. Esta conducta que yo veo solamente, la vivo como a cierta distancia, la hago mía, la tomo de nuevo y la comprendo. Recíprocamente, yo sé que los gestos que ejecuto yo mismo pueden ser objeto de intencionalidad para el otro. Esta transferencia de mis intenciones en el cuerpo del otro y viceversa, es lo que hace posible la percepción del otro.

Se da una correlación entre la conciencia del propio cuerpo y la percepción del otro. Tener conciencia de que se tiene un cuerpo y de que el cuerpo del otro está animado por otro psiquismo no sólo son dos operaciones simétricas, sino que forman realmente un sistema.

Apercibirme desde fuera que tengo un cuerpo y que para el otro desde un aspecto, no soy más que un maniquí que gesticula en una especialidad y desde otro, percibir que el otro tiene un psiquismo, -son dos momentos de una sola totalidad -lo cual significa que la experiencia de este fenómeno de totalidad en el niño no pueda privilegiar uno de estos aspectos-; en todo caso todo progreso realizado en una de las partes desequilibra el conjunto y es el fermento dialéctico de los progresos ulteriores del resto del sistema. Se dan en este sistema dos operaciones complementarias, y la experiencia de mi cuerpo y la del otro, forman una totalidad, constituyen una Gestalt.

Al señalar este hecho no queremos indicar que la percepción de mi cuerpo y la percepción del otro tengan los mismos pasos y el mismo ritmo, es decir, un desarrollo sincrónico homogéneo. Al contrario la percepción del propio cuerpo se anticipa al reconocimiento del otro y, consiguientemente, si las dos forman un sistema, es un sistema articulado en el tiempo. Al decir que ambos fenómenos forman una Gestalt no afirmamos con ello un inatismo en sus diferentes aspectos y desarrollo, o incluso, en cuanto a uno de sus aspectos; -queremos decir, simplemente, que se desarrolla según una ley de equilibrio interno y como por auto-organización. La psicología de la Forma no ha limitado el concepto de Gestalt a lo presente; al contrario, ha insistido sobre el fenómeno gestáltico en el tiempo (por ejemplo, en la percepción de una melodía). La percepción del propio cuerpo se adelanta a la percepción del otro. El niño conoce antes su propio cuerpo que las expresiones fisionómicas del otro. Esto no es óbice para que los dos fenómenos estén internamente vinculados.

La percepción del propio cuerpo, a medida que va desarrollándose, provoca un desequilibrio. Ambos aspectos se acentúan sucesivamente, a pesar de lo cual forman un sistema unitario. En cada fase del desarrollo se contienen las virtualidades que permiten la superación de esa etapa para centrar en una nueva dimensión.

Al decir que ambos aspectos forman un sistema, que es un fenómeno gestáltico, no queremos decir que sean sistemas estáticos. Toda Gestalt está afectada por fuerzas de direcciones diferentes. El

desequilibrio que se introduce debido al cambio de los elementos o contenido de los mismos, puede ser totalmente imperceptible; sólo cuando pasa un cierto nivel o dintel se produce el cambio. De modo semejante, en cada fase del desarrollo se dan elementos que anticipan la etapa sucesiva y que animará una serie de reestructuraciones. La noción de sistema y Gestalt que utilizamos es esencialmente dinámica.

Este análisis permite ver que no es posible comprender la percepción del otro si se parte del hecho de que el otro y yo son absolutamente conscientes de sí mismos, reivindicando una originalidad absoluta en relación al otro que está ante mí. Serían dos mundos esféricos e incommunicables.

Por el contrario, la percepción del otro se hace comprensible si se supone que la psicogénesis comienza por un estado en el cual el niño se ignora a sí mismo y al otro en tanto que seres diferentes. En este momento no se puede decir que el niño establece una verdadera comunicación con el otro. Para que haya comunicación es necesario que haya clara distinción entre el que comunica y con quién se comunica. Inicialmente habrá un estado de precomunicación (Max Scheler), en el que las intenciones del otro juegan, en cierto modo, a través de mi cuerpo y mis intenciones a través del cuerpo del otro.

Esta distinción diferenciada se realiza según un proceso evolutivo. Se va adquiriendo poco a poco conciencia del propio cuerpo, de aquello que le distingue radicalmente del cuerpo del otro, mientras que yo comienzo a vivir mi intencionalidad en las expresiones fisiológicas del otro y reciprocamente, viviendo las intencionalidades del otro en mis propios gestos.

El progreso experimental del niño hace que él vaya dándose cuenta de que su cuerpo es algo cerrado sobre él mismo. De un modo particular la imagen visual que adquiere de su propio cuerpo (especialmente con la ayuda del espejo), le revela el aislamiento de los sujetos, del uno frente al otro, cosa que él no sospecha desde el principio. La objetivación del propio cuerpo hace que aparezca a la conciencia del niño su propia diferencia y, correlativamente, las de los otros.

La evolución de este proceso se realizaría, aproximadamente, de esta forma: se daría una primera fase de precomunicación, en la cual no se daría el hecho de un individuo frente a otro, sino una colectividad anónima; una vida compartida por muchos sin diferenciación. A continuación, sobre la base de esta comunidad inicial, por medio de la objetivación del propio cuerpo y por la diferenciación del otro, se daría una distinción de los individuos, si bien este proceso permanecería siempre como algo inacabado.

Esta concepción es común a muchas tendencias de la psicología contemporánea; la encontramos en Guillaume, Wallon, los psicólogos de la Gestalt, los fenomenólogos y los psicoanalistas (28).

- (28) GUILLAUME muestra que la conciencia no se la puede entender, en sus comienzos, como conciencia cerrada sobre ella misma. El primer Yo es un Yo virtual o latente, es decir, que se ignora en su diferenciación absoluta, pues la conciencia de sí mismo como individuo personal e incomparable, cuya individualidad es propia e intransferible, es un producto tardío en el desarrollo de la personalidad. El Yo primordial siendo virtual o latente, el egocentrismo del niño, no es la actitud de un yo que se capta e individualiza expresamente; es más bien la actitud de un yo que se ignora y que vive tanto en los otros como en sí mismo y, que ignorando a los otros en su individualidad y separación, lo hace con la misma razón con la que se ignora a sí mismo.

WALLON introduce una noción análoga al concepto de la "sociabilidad sincrética". El sincretismo es, para este autor, la indistinción del yo y del otro, confundidos en el interior de una situación que nos es común. A continuación interviene la objetivación del propio cuerpo, que va a establecer entre el otro y yo como un muro, con el cual ya no confundirá lo que el otro piensa de mí y viceversa, especialmente en lo que yo pienso de él. Entonces se da la correlación del otro y de mí como dos seres humanos entre todos los demás.

El yo del niño del primer mes, es totalmente ignorante de sí mismo, pero, al mismo tiempo, tanto más imperioso cuanto ignora sus propios límites. El yo adulto es, al contrario, un yo que conoce sus propios límites, pero posee el poder de salir de ellos por una "simpatía" verdadera que es relativamente distinta de la simpatía inicial. La simpatía inicial se apoya en la ignorancia del yo, más aún que sobre la percepción del otro; la simpatía de la edad adulta se establece entre "otro" y "otro"; no supone la supresión de las diferencias entre el yo y el otro.

3.- La percepción del propio cuerpo y la percepción del otro:
relaciones psicogénéticas.

Existe en la percepción del propio cuerpo todo un proceso psicogénico ampliamente estudiado y descrito en psicología, que está en íntima relación con los orígenes de la comunicación a nivel psicológico.

WALLON (29), particularmente, ha estudiado este proceso que - seguiría, durante los seis primeros meses, en síntesis, esta evolución. Al comienzo de la vida del niño se origina una fase durante la cual la exteroceptividad (percepciones visuales, auditivas...; todas aquellas que nos ponen en relación con el mundo exterior), - aún cuando inicie su ejercicio, no lo hace en relación con la exteroceptividad. El cuerpo comienza por ser interoceptivo. La interoceptividad, en esta época, es el medio por el cual el niño se relaciona con las cosas. Al comienzo de la vida del niño es imposible la percepción exterior por simple deficiencia organizativa y funcional a nivel psicológico; insuficiencia de acomodación visual, de regulación muscular de los ojos

El cuerpo en estos primeros meses es, ante todo, cuerpo bucal. STERN ha hablado del espacio bucal en esta etapa de la vida del niño, en el sentido de que el espacio puede ser contenido o explorado por la boca es su límite del mundo.

En un sentido más amplio, como advierte WALLON, el cuerpo del niño es un cuerpo respiratorio, en el sentido de que no es solamente la boca, sino el aparato respiratorio el que le da una experiencia del espacio.

(29) Cfr. "Los orígenes del carácter en el niño. Los preludios - del sentimiento de personalidad", ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1.975.

Hay que advertir que la edición original francesa data - del año 1.934 y responde a los estudios de los años 1.930-32

Posteriormente se van acumulando las actividades de otras regiones del cuerpo. Todas las regiones vinculadas a las funciones de expresión, adquieren una singular importancia en los meses siguientes (30).

Entre el tercero y sexto mes se establece la vinculación entre los campos externo e interoceptivos (31). La conciencia del propio cuerpo es lacunar y se integra progresivamente según se va precisando y reestructurando el esquema corporal (32).

-
- (30) Esto se asemeja a lo que los psicoanalistas dicen sobre el comienzo de la experiencia del niño, al hablar de las relaciones del niño con el mundo.
 - (31) Se produce una especie de soldadura entre los datos que provienen de la percepción exterior y de la interoceptividad. El cuerpo interoceptivo funciona como exteroceptivo.
 - (32) Los diferentes haces nerviosos no están aún adaptados para su pleno funcionamiento en el momento de nacer. La mielinización que hará posible este funcionamiento se va realizando progresivamente; llega a su efectividad entre el tercero y el sexto mes, logrando la conexión de los sistemas que proporcionan los diferentes datos sensoriales, especialmente por lo que se refiere a los sistemas de la exteroceptividad e interoceptividad.

La percepción es imposible hasta este momento, como ha resaltado Wallon, porque supone además de un mínimo de equilibrio, del que carece el niño a esta edad. El funcionamiento de un esquema postural, es decir, de una conciencia global de la posición del cuerpo en el espacio, con los reflejos de corrección que se precisan constantemente, la conciencia global de la espacialidad del cuerpo, es necesaria para la percepción. De hecho el esfuerzo de equilibrio acompaña constantemente nuestras percepciones, salvo en la posición de cbito dorsal. Pero aún en esta posición, sobre todo en el niño, el pensamiento y la percepción desaparecen en gran medida, como es el caso del sueño. Esta vinculación entre la motricidad y la percepción manifiesta hasta qué punto es cierto que las dos funciones no son más que dos aspectos de una sola totalidad y que la percepción del mundo y del propio cuerpo, en sus comienzos, forman un sistema.

Cuando se ha adquirido estas vinculaciones subsiste aún una distancia considerable entre la precisión de la conciencia del cuerpo en unos dominios y en otros. Es sabido que la mielinización se produce más tardíamente en las fibras nerviosas correspondientes a la actividad de los pies que a la de las manos; este retraso es de unas tres semanas. Igualmente, en

La adquisición progresiva del propio esquema corporal prepara la percepción del otro.

Las reacciones ante el otro son precoces. GUILLAUME, entre otros, ha dedicado especial atención al problema en la aludida obra *L'imitation chez l'enfant*.

Las primeras formas de reacción del niño respecto del otro no parece que estén muy vinculadas a la percepción visual. Corresponden más bien, a datos de la interoceptividad. Guillaume ha constatado en el niño, entre los nueve y los once primeros días, una expresión extraña y atenta respecto de las miradas y las sonrisas fugitivas. A los dieciséis días ha advertido diferencias en la actitud del niño según que esté en los brazos de su madre, del padre o de la nodriza.

Según Wallon no se trataría en estas diferencias de una verdadera percepción exteroceptiva de la madre, del padre o de la nodriza, sino más bien diferencias de bienestar sentidas por el niño en el estado de su cuerpo, según esté con uno o con otro.

... lo referente a las manos, hay un ligero retraso de la mano izquierda en relación con la derecha (unos veintiseis días aproximadamente). Por consiguiente, hay una fase en la que el niño logra las condiciones fisiológicas de una percepción precisa de los movimientos de la mano derecha, pero no de los de la mano izquierda. No es de extrañar que la verdadera atención del niño a su propio cuerpo o a partes del mismo, sea relativamente tardía. Es hacia el cuarto mes cuando el niño logra tener una verdadera atención sobre su mano derecha. Sólo hacia la 23ª semana, es decir, hacia los seis meses, cuando el niño hace sistemáticamente la experiencia de exploración de una mano con otra. En este momento el niño interrumpe el movimiento de coger una mano con la otra y mira simplemente a sus manos. Al final del sexto mes, el niño se queda aún perplejo cuando se coloca un guante al lado de su mano. Compara el guante y la mano y mira atentamente a su mano que cambia.

Todas estas experiencias tienden a familiarizar al niño con la correspondencia que existe entre la mano que toca y la que es tocada; entre el cuerpo tal como es visto y el cuerpo tal como es sentido por la propia interoceptividad.

Hasta los tres meses, según Wallon, el niño no percibiría al otro externamente y lo que sucede, por ejemplo, cuando el niño grita al marcharse alguien, es debido a que se da en él una "impresión de falta de algo". Experimenta que algo está incompleto cuando alguien se va. Esta experiencia negativa no significa que tenga percepción precisa del otro, ya que esta percepción, en sentido estricto, sólo puede darse por la exteroceptividad.

El otro es sentido como una especie de bienestar en el organismo del bebé, debido al modo de sentirse -mantenido con más firmeza o dulzura- en los brazos.

El primer estímulo esteroceptivo que actuase sería la voz. En ella comenzarían las reacciones que se calificarían como tales respecto del otro. La voz humana oída por el niño provoca gritos cuando el niño tiene temor; después, a los dos meses, sonríe. A los dos o tres meses se constata también que la mirada dirigida sobre el niño le hace sonreír. En este momento, en el niño, tenemos una percepción de la mirada como más completa. A esta edad, el niño responde con gritos a los gritos de otro niño por una especie de contagio que irá desapareciendo a medida que se desarrolla la percepción visual del otro. A esta misma edad, el niño llora cuando alguien sale de la sala, y no sólo si se trata de la nodriza o de la madre.

Hacia los dos meses se da, sin duda, una experiencia visual del otro : reconoce al padre a unos dos metros de distancia, a condición de que el padre se presente en el entorno habitual. A los tres meses el niño saluda con gritos a la persona que entra en su habitación, incluso si es persona que no le ha cuidado.

En relación con los otros niños, ya hemos indicado que entre dos y tres meses hay un contagio-contacto de un niño con otro por medio de gritos de alborozo y que va desapareciendo según se desarrolla la percepción del otro. A partir de los tres meses este contagio es más raro y un niño puede ver a otro niño que llora sin inmutarse.

Los primeros esbozos de una observación del otro consisten en la fijación sobre las partes del cuerpo. El niño mira los pies, la

las manos; no mira a la persona. Y la diferencia entre estas dos miradas es muy sensible.

El éxamen de las partes del cuerpo del otro va a enriquecer - considerablemente la percepción que el niño tiene de su propio cuerpo.

A partir de los seis meses, los conocimientos adquiridos a través del organismo del otro por la vista, los vuelve sistemáticamente sobre sí mismo. A los cinco meses aún no hay fraternización entre ellos. A los seis meses el niño mira a otro niño al rostro y se tiene la impresión que percibe al otro.

La experiencia del propio cuerpo y la conciencia del otro a partir de los seis meses (sistema sincrético yo-otro), se va a caracterizar, en oposición con la etapa anterior, por un desarrollo de la percepción del propio cuerpo, considerablemente mejorada porque el niño va a llegar a comprender la imagen de su cuerpo a través - del espejo, lo cual constituye un fenómeno de gran importancia, ya que el espejo va a dar al niño una percepción de su propio cuerpo que no podría conseguir por sus propios medios.

Por otra parte, el desarrollo extraordinariamente rápido de los contactos con el otro, adquiere una relevante importancia, hasta el punto de que Wallon ha podido hablar del período de 6-12 meses como el de una verdadera sociabilidad incontinente.

Del sexto al séptimo mes el niño abandona la conducta de fijación del otro. Esta actitud representaba más o menos, la mitad de sus comportamientos; en la edad que comentamos se reduce a un 25%. Se multiplican los gestos orientados hacia sus compañeros y hacia el propio cuerpo; estos gestos son cuatro veces más frecuentes que en el primer semestre de la vida y más numerosos también que los que tienen durante el segundo año de vida.

Se acentúan pues, frecuentemente, las relaciones con el otro, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo.

Se da así mismo, una modificación de su conducta : hacia los siete meses el niño sonríe cuando se le mira (y no sólo cuando se

le habla). Es raro que sonría, en cambio, en esta edad, a un animal o cuando el niño está solo (33).

A los tres años se da un profundo cambio en cuanto a la relación indiferenciada con el otro. El niño, a esta edad, deja de prestar su cuerpo y su propio pensamiento al otro, como ocurría en la sociabilidad sincrética. Deja de confundirse con la situación o el rol en el que se siente vinculado. Adopta un punto de vista y una perspectiva propias y comprende que cualesquiera que sean las situaciones en las que se encuentra, él es él a pesar de las diferentes situaciones y roles.

El niño a los tres años juega constantemente con la relación yo-otro. Esta relación deja de ser algo indivisible e indiferenciado como lo era en la fase precedente, aún cuando esta autonomía y diferenciación sean plenas (34).

Los estudios de psicología comparada nos llevan a constatar la diferencia y el contraste de conducta en este punto, entre los comportamientos del niño y del animal. Desde las experiencias más antiguas de Preyer a las más cercanas de Wallon, se ha llegado a la conclusión de que el animal no presenta una conducta característica de un símbolo, de la imagen exterior como tal. En presencia de la imagen en el espejo al animal se desorienta, vuelve sobre los datos de la experiencia interoceptiva. A su vez, los estudios de Köhler sobre el mismo problema concluyen de que apenas aparece la conciencia

(33) Pueden verse explicitadas estas relaciones con el otro en - Charlotte BÜHLER, *Etudes sociologiques et psychologiques sur la première année* (1.927). En cuanto a las interpretaciones psicológicas de las diferentes formas y modos de comunicación del niño a esta edad, especialmente en lo referente a las relaciones de despotismo y esclavitud entre ellos, los celos y su frecuente acompañamiento sadomasoquista, así como las actitudes de simpatía, particularmente en lo referente al mimetismo y a la mímica, como fenómeno primordial e irreductible, puede verse en WALLON, obr. cit.)

(34) Puede verse : ELSA KOHLER, "La personnalité de l'enfant de trois ans" (1.926).

de la imagen como imagen en el chimpancé (35).

El estudio de la imagen especular del niño nos lleva a una conclusión que estimamos del máximo interés : la relación mi cuerpo visual-mi cuerpo interoceptivo-el otro, constituye un sistema que se establece en el niño, mientras que en el animal no llega a formarse con el mismo rigor, aún cuando este sistema organizativo sea lacunar e imperfecto. Está fundado sobre la indistinción de los diferentes elementos que lo integran y no sobre una relación regulada y la reversibilidad de estos diferentes elementos.

Se puede presumir que así como hay una identificación global del niño con su imagen visual en el espejo, habrá también una identificación global del niño con el otro.

Si el niño no tiene, antes de los seis meses una noción visual de su propio cuerpo (es decir, una noción que englobe su cuerpo en un cierto espacio visible), con más razón, durante este mismo período no será capaz de limitar por sí mismo su propia vida. No podrá separar, en tanto no tenga esta conciencia visual de su cuerpo, lo que él vive de lo que viven los otros y de lo que él les ve vivir. De aquí el fenómeno del "transitivismo infantil", es decir, la ausencia de barreras entre el yo y el otro que fundamenta la sociabilidad sincrética, que conduce a la acentuación de la sociabilidad entre los 6-12 meses.

No es nuestro intento seguir el proceso pormenorizado y riguroso en la evolución psicogenética de la comunicación y del encuentro con el otro. Simplemente ha sido explicitado como razón básica de la relación psicogenética de la comunicación

(35) Cfr. W. Köhler, *L'intelligence des singes superieurs*, trad. - fran. París, Alcan, 1.928. G. de Montpellier, *Conduites intelligentes et Psychisme chez l'animal et chez l'homme*, Louvain 2^o ed. 1.949

2.- Comunicación animal y comunicación humana

Decir "comunicación" es hacer referencia a una clase de fenómeno que acaece entre seres capaces de relación significativa y significativa, y que se manifiesta en un comportamiento peculiar. Ahora bien, esto es común a hombres y animales.

A pesar de las numerosas semejanzas que entre ambas existen, la comunicación humana se manifiesta, no sólo infinitamente superior sino radicalmente diferente de la animal. La Psicología Comparada describe y explica tales analogías, sirviéndose como uno de los - criterios principales la modalidad, los fines y el ámbito de una y otra. De tales comparaciones emerge clara la especificidad y la originalidad del hombre en su comunicar y en su comunicarse. Tomando a éste como punto de referencia de la comparación, es de secundario interés el análisis de la comunicación animal según las características propias de cada especie, familia o grupo a que éstos - pertenezcan. Nuestra intención en cambio, es tipificar a ambas, señalando sus rasgos más salientes y significativos.

La comunicación animal se impone como un hecho evidente : entre individuos de la misma especie y aún de especies diferentes, - existen múltiples relaciones comunicativas. La finalidad de tales acciones es permitir un hacer común destinado a subvenir las necesidades vitales más o menos inmediatas, destinadas más que al individuo que las ejecuta, al bien de la especie a que pertenece. La - comunicación puede considerarse pues, como una secuela de comportamiento vital, dentro del cual tiene existencia y sentido (36)

La realidad se le presenta al animal como una situación biológica en sus valores puramente utilitarios. Toda relación con ella está regida por el instinto de conservación y de procreación que - le impele a comportamientos bastante uniformes, aún cuando no sean

(36) Cf. J. VON UEXKUL, Ambiente e comportamiento. Puede verse un - resumen y crítica en CASSIRER, o.c., pp. 45-49

reductibles a la simple complejidad de lo vegetativo, ni mucho menos, a tropismos o procesos físico-químicos.

Es cierto que el organismo animal, implantado en una realidad más vasta que condivide con él su materialidad, está sujeto a un continuo flujo y reflujo de acciones y reacciones, cuyas secuencias son los reflejos simples o condicionados. Es cierto también, que el organismo se presenta como un "esquema de actividades" determinadas, puesto que entre los estímulos provenientes del exterior sólo selecciona aquellos que sirven a sus fines biológicos.

Pero esto es posible porque el animal se presenta como un sujeto que conoce sensiblemente la situación concreta, valora prácticamente e inmediatamente la misma según las necesidades, goza de un movimiento local que tiene su origen en él mismo y apetece lo que el contorno vital puede ofrecerle de conveniente. En una palabra, el animal posee, si bien rudimentariamente, una conciencia (37).

Las cosas, los vegetales y otros animales se presentan en efecto, al animal como un "círculo funcional", de una cierta ambigüedad, sin duda, pero que no puede ser sobrepasado y que no transcende el horizonte de sus apetitos y necesidades. Es un contorno sentido y vivido, activa y pasivamente, en función del organismo sujeto: es su medio ambiente (environnement, Umwelt). El animal pues, debe "ajustarse" a una realidad que se le presenta como "posible" en tanto en cuanto significa algo agradable-útil para él: un peligro, - una ayuda, un refugio, un alimento, etc. Significación concreta para una necesidad igualmente concreta, aquí y ahora (38).

El medio ecológico constituye pues, el ambiente natural donde el animal cumple sus funciones vitales, como destacándose y como formando parte de él simultáneamente. Es allí donde la comunicación tiene la misión de orientar, coordinar, informar, llamar y otras similares, en vista a una acción conjunta que puede ser de apare-

(37) BUYTENDIJK, o.c., pp. 27-29

(38) BUYTENDIJK, o.c., pp. 71-75

miento sexual, de defensa frente al enemigo, de tarea "constructo-
ra" o de información sobre el aprovisionamiento alimenticio.

Esta comunicación es casi estereotipada en los animales fuer-
temente socializados (p.e. hormigas, abejas) y más libre y variada
en animales superiores. Todos ellos tienen, sin embargo, de común
que las relaciones se producen y desenvuelven dentro de un "circui-
to cerrado" donde las señales hacen el oficio de operadores, es de
cir, suscitan un comportamiento común (39).

Dichas señales abarcan una gama más o menos rica, según las -
especies, pero conservan como constantes su referencia inmediata -
a los sentidos, sin trascender su esfera. Algunos son por contac-
tos y por movimientos figurados, otras por ruidos, gritos o cantos,
otras finalmente, por destellos luminosos. Estas señales visuales,
acústicas o táctiles pueden clasificarse según su significación : -
de advertencia, de llamada, de respuesta, de cortejo, de alarma, de
mandato, de inquietud, de dolor, de placer, etc.

Una riquísima vida de relación se posibilita con ellos, aún -
cuando su estructura es bastante regular y poco creativa : el hom-
bre que conozca y reproduzca convenientemente el "código señaléti-
co", suscita en efecto, el comportamiento previsto. Los signos de
comunicación en el animal son en su mayoría innatos y espontáneos
y cuando no lo son, se insertan sin solución de continuidad dentro
de lo instintivo. En definitiva, ellos pertenecen al fenotipo espe-
cífico y son regidos por el código genético (40).

Aún en los casos en que el animal conviva con el hombre, el -
lenguaje de éste será codificado por aquel como una señal y el mun-
do humano pasará a constituir el medio-ambiente animal, sin que su
horizonte puramente espacio temporal, sea transcendido.

(39) CHAUCHARD, Soc. animales et soc. humaine, col. "que sais je"
pag. 696 PUF.

(40) CHAUCHARD, Lang. et pensée, pp. 12-22; cf. HALDANE, Signalisa-
tion animal, París 1.954

"Lo que hacemos -dice Buytendijk- deviene costumbre y el animal doméstico, en particular el perro, adquiere en nuestro mundo costumbres que en parte están ligadas a nuestras situaciones. La humanización del animal y la comprensión entre el hombre y el animal, provienen de su habitat común en un mismo mundo; ellas existen de manera acentuada cuando el hombre y el animal 'actúan' juntos en un 'mismo' mundo, como es el caso del cazador o del pastor con sus perros. En una casa, muchas cosas quedan sin significación para el perro" (41).

Muy de otra manera se presenta la comunicación humana. Y no por el hecho de proferir signos articulados y sonoros, sino porque sea el campo de las significaciones, sea las relaciones intersubjetivas que las posibilitan, sea las estructuras psicosomáticas que los producen y reciben, sea en fin, los efectos que trae consigo, son cuantitativa y sobre todo, cualitativamente irreductibles.

"El hombre no es un animal que sabe hablar : su palabra es manifestación de todo un modo de existencia diferente del animal. Con la comparación de la comunicación animal y humana, se llega al punto crucial en las analogías y diferencias entre el animal y el hombre." (42).

Ya la estructura del cuerpo humano permite un tipo de relaciones que sobrepasan a las del animal. Lan Entralgo señala cinco propiedades corpóreas que permiten el encuentro humano y la comunicación tal cual se da : la bipedestación o posición erecta del cuerpo que otorga un amplio campo visual y una gran libertad en el uso de las manos; la sustancia reticular mesenfálica y la regulación del contacto afectivo con el otro; el sistema orgánico de la vida de relación que posibilita la conexión dinámica de los órganos receptores y efectores; la red neurológica terminal que permita la percepción

(41) BUYTENDIJK, o.c., p. 126; cf. et CHAUCHARD, o.c., pp. 29-32

(42) BUYTENDIJK, o.c., pp. 119-120.

del propio cuerpo y del ajeno; el cerebro interno con la red nerviosa de los sistemas orto y parasimpático que al asegurar el corto funcionamiento de lo vegetativo y muscular, asegura también las actividades psíquicas superiores e inferiores y la comunicación - consciente con los demás (43).

La comunicación dentro y fuera del organismo queda asegurada con creces : la vasta y compleja red de neuronas hacen confluir los datos a esa gran central que es el cerebro, en el cual se pueden - combinar y almacenar de infinitos modos y formas, e inversamente, hacen afluir al exterior movimientos y ordenes prácticamente inagotables. El "modelo" cibefnético se presenta espontáneamente como adecuada explicación (44).

Sin embargo, más que como una máquina, la maravillosa estructura corpórea se manifiesta como algo viviente, algo que tiene "alma" o para decirlo más exactamente, algo que responde a una conciencia. Si ningún viviente es reductible a una máquina, mucho menos - lo es el ser humano, aún cuando su infraestructura material sea un "organo" o "instrumento" que funcione con la perfección y a semejanza de la maquinaria más eficiente y perfecta. Por ello bien puede - decirse que la base física y fisiológica de la conciencia sensible y aún espiritual, sea un organismo que se le acuerde dinámicamente (45).

Si desde el punto de vista estrictamente material, el hombre supera al animal, posibilitándolo a relaciones imposibles a éste, la diferencia radical está en la conciencia.

(43) O.c., pp. 46-54. La obra de CHAUCHARD está encaminada a mostrar la base fisiológica de la conciencia, del lenguaje y de la comunicación; aún cuando su lenguaje no es siempre filosóficamente preciso, la obra citada tiene el mérito de resaltar la condición "encarnada" del espíritu humano. Para los centros fisiológicos del lenguaje, cf. pp. 46-58; otras referencias pp. 16-32. Véase igualmente: Miguel Guirao Pérez : Anatomía de la conciencia.

(44) Cf. introducción general

(45) Cf. ISAYE, "Robots et esprit", NRT (1.953) pp. 918-936; G. DI NAPOLI, "L'uomo e la macchina" en *Ril. e Vita* (1.967) pp. 94-99. W. Alonso del Campo: Estructura y finalidad de la conciencia, en *Studium*. XVI (1.976) pp. 523-546

En la misma conciencia sensible aparece esta diversidad : la percepción, la fantasía y memoria, el instinto y los impulsos no se encuentran "cerrados" dentro del puro circuito espacio-temporal, sino "abiertos" a una vida superior, llámese inteligencia y razón, voluntad y libertad, sentimientos y amor. Por decirlo gráficamente, la conciencia sensible del hombre se abre en dos direcciones : hacia el exterior y hacia el interior (46).

La verdadera superioridad del hombre, aquella que fundamenta sus actividades y por ende, su comunicación, es el "espíritu", o sea, la conciencia espiritual que radica y vitaliza su conocer y su obrar. Un puro análisis fenoménico no puede detectarlo directamente pues se escapa de su campo y de su método, pero sí puede y debe afirmarlo (o suponerlo), si quiere ser fiel a la realidad.

Gracias a esta raíz espiritual, el hombre es capaz no sólo de fabricar infinidad de utensilios, sino también de inventar y realizar múltiples signos de comunicación. Desde la simple indicación digital hasta los lenguajes más formalizados de las ciencias, desde los gestos más simples hasta las danzas artísticas o rituales, desde la sonrisa o mirada más expresiva hasta la apariencia física destacada por vestidos y adornos y aún por el "ambiente" de su habitat, el hombre comunica con sus semejantes de un modo desconocido en el irracional (47).

El modo típicamente humano de comunicarse es la palabra. En ella el hombre pone de manifiesto su modo de enfrentar la realidad y de expresarla, así como de enfrentar y expresar su propia realidad y la de los semejantes. Este "tener la palabra", propio del hombre, trae consigo el relacionarse libre y racionalmente con los demás, organizando el mundo y la sociedad y aún su propia actividad por su meditación : carácter comunicativo, socio-cultural, cognoscitivo y ético de la palabra humana. Entre el mundo del hombre y -

(46) CASSIRER, o.c., pp. 46-49

(47) Cf. PEI M., "Sistemas no-lingüísticos de comunicación", capítulo I de la parte Ia. de Historia del lenguaje.

el del animal hay un "hiatus" incolmable (48).

Para confirmar dicho aserto, basta recorrer rápidamente sus - características principales : gratuidad, en cuanto no siempre hace referencia a la praxis; unidad orgánica del lenguaje, en cuanto los signos no sólo tienen un valor en sí, sino también en el contexto; independencia de los vocablos y su convencionalidad con respecto a situaciones, cosas y estados diversos; universalidad y abstracción, en cuanto abarca en un sólo vocablo gran número de realidades empíricamente diversas; sobre todo, carácter proporcional de la palabra, que trascendiendo lo simplemente emotivo e impresionable, comunica un juicio válido para todo conocente en cuanto tal (49).

La capacidad de expresión corpórea intencional y de palabra - es pues, lo que caracteriza al hombre y lo cualifica en su comunicación. La meditación del signo o símbolo en las relaciones humanas - permite que éstas se rijan por factores no simplemente naturales, - sino de libertad y racionalidad. Desde luego hay elementos genéticos comunes a hombres y animales en lo que hace a comportamientos comunicativos, pero la emergencia del primero se hace manifiesta a partir de las motivaciones formales que inician, sostienen y prolongan los diversos tipos de comunicación, sobre todo la verbal.

En efecto, lo que los animales pueden hacer común y en común queda dentro de un ámbito que no va más allá de las necesidades de la especie : los signos que pueden intercambiarse son los que posibilitan tal comunidad de acción. No es el individuo que vale en - cuanto tal, sino en cuanto representante de la especie a cuyo servicio está radicalmente vocado. De allí que su acción comunicativa sea carente de interioridad y lo aliene en lo otro : el signo es - expresión de un estado afectivo corpóreo, precisamente en cuanto - está afectado por algún desajuste o desequilibrio que proviene del propio organismo o del medio en el que se mueve, o es llamado al -

(48) Cf. GUSDORF, o.c., p. 3

(49) CASSIRER, o.c., pp. 50-70

cumplimiento de una tarea común de la que no tiene conciencia de participar y que debe ejecutar conforme a los módulos dictados por el instinto.

En el hombre, la comunicación responde a una finalidad y tiene una motivación: lo apetecible se le manifiesta en términos axiológicos, no sólo para su propio provecho y perfeccionamiento, sino también para ser compartido con los otros. La realidad se le presenta pues como útil para diversos fines, o placentera para el cuerpo o el espíritu, o buena en sí misma y digna de ser conocida y amada en común. El hombre puede hacer participe a otro, por signos diversos, de un bien bajo cualquiera de estos aspectos y aún de él mismo sin por ello alienarse o alienar al otro necesariamente: tanto el que comunica como el que recibe la comunicación, pueden actuar con plena libertad y conocimiento de causa (50).

La comunicación de bienes, sobre todo los espirituales, se hace posible por la adecuada meditación de un signo sensible que hace referencia a una realidad común a los comunicantes; esta realidad se presenta como "frente" a ambos, "sobre" la cual pueden convenir o disentir, "en" la cual pueden participar. Esta referencia propia del signo en sí, es percibida por el ser humano y por ello mismo, a diferencia del animal, es capaz de inventar diversos signos con diversos materiales. Cualquiera de ellos puede servir a vehicular las significaciones deseadas y preexistiendo la necesaria convencionalidad, hacer posible la convergencia y el disfrute de iguales bienes por varios sujetos (51).

(50) Siendo la comunicación un acto humano, proviene de una voluntad consciente y libre en cuanto a los fines y a los medios y por ende, cualificable éticamente. La elaboración filosófica de este aspecto en SANTO TOMAS, S.Th. I-II, q. 6

(51) El hombre "animal social" basa su convivencia en un bien común que se hace posible por la comunicación sobre todo verbal. Cf. SANTO TOMAS, In Polit. Arist., l. I, lectio 1. Más ampliamente, In Ethic Nicom., ll. VIII-IX.

El dominio sobre la materia en cuanto "portante" de una significación se traduce ya en la variedad de los elementos usados (sonidos, gestos, dibujos, luces, etc.), ya en la estructuración de los mismos; el dominio sobre estos materiales en cuanto referentes a determinadas significaciones y a sus correspondientes analogados es fruto de una convencionalidad socio-cultural, siempre viva y actuante. Una vez más es la palabra de "viva voz" la más apta para comunicar plenariamente, sobre todo cuando está sostenida por la presencia expresiva del comunicante y la más apta para ser recibida con todos sus matices, sugerencias y planos (52).

La capacidad del hombre de significar, no sólo con su cuerpo y su voz, sino también con elementos más durables y más transportables (escritura), le ha permitido el transmitir a otros hombres y a otras generaciones sus conocimientos, experiencias y hazañas; es decir, le ha favorecido en la formación de una cultura y una historia. De este modo la comunicación extiende sus fronteras más allá del tiempo y del espacio presente para convertirse en patrimonio de la humanidad (53).

"Orgullosos de nuestro pensamiento racional escribe Chaudhary- no vemos en el lenguaje sino un medio para expresarlo, y en efecto, la inteligencia humana es la que ha sabido crear ese lenguaje. Pero de hecho, si la inteligencia humana ha podido desarrollarse, si en cada niño ella puede evolucionar, si somos verdaderamente hombres y no supermonos, si somos cultos, capaces de pensamientos abstractos, de escritura, de cálculo, de ciencia, si juzgamos nuestros actos, si tenemos ideales formulados, si poseemos una conciencia moral desarrollada y no un sentimiento difuso, en una palabra, si verdaderamente pensamos lo que debemos al lenguaje (54).

(52) Cf. ARANGUREN J., "Comunicación humana", 88-91

(53) Cf. PEI, Hist. del lenguaje, hist. de la civilización, en el cap. 1, parte 3a. de la o.c.

(54) O.c., p. 120

La riqueza de la comunicación humana, tanto en extensión como en comprensión, aparece pues irreductible a la del animal : el hombre puede comunicar a sus semejantes pensamientos, opiniones, dudas, proyectos, ordenes, etc., a través de una gama inmensa de recursos significantes y esto cuando, cómo y a quién quiera. Sin duda las relaciones humanas tienen un fondo psicobiológico específico que las acerca a las relaciones animales, así como los medios de comunicación más elementales se orientan a la satisfacción de sus necesidades vitales más inmediatas. Sin embargo, ellas no se presentan en "estado puro" o como acotadas a una interioridad que está "fuera" de la manifestación misma, sino como subsumidad por ésta en una realización tal vez mínima. En otras palabras, aún cuando el hombre se relaciona con sus semejantes a escala ínfima y con medios elementales, manifiesta la "posibilidad" y deja la puerta abierta para hacerlo en otras escalas y con medios más ricos (55).

De estos breves apuntes se deducen las diferencias más salientes y significativas que surgen de la comparación entre la comunicación animal y la humana.

En primer lugar, los sujetos psicológicos que se comunican son radicalmente diversos, tanto en su estructura somática como en su estructura psíquica. La asunción de lo corpóreo por parte de lo espiritual coloca al hombre en una posición privilegiada, tanto en su immanencia como en su transcendencia.

En segundo lugar, las relaciones entre sujetos que crean, obedecen a razones diversas : en los animales son puramente exteriores y responden a instintos-necesidades, mientras que los segundos, incluyendo éstas, se proyectan al campo de los valores suprasensibles, partiendo de una interioridad.

En tercer lugar, el signo o medio de comunicación en los animales está como grabado dentro de los límites de un comportamiento biológico global, mientras que en el hombre supera dichos límites

(55) En esta apertura a las "posibilidades" ve E. CASSIRER la raíz diferencial del hombre y del animal, o.c., pp. 90-98

para cobrar, en cierta manera, existencia propia. La variedad de signos y medios de comunicación (naturales y artificiales), dan testimonio de ello.

En cuarto lugar, el animal ejecuta los signos sin tener conciencia reflexiva que lo son, mientras que el hombre usa de ellos precisamente porque los conoce como tales.

En quinto lugar, la comunicación humana, sobre todo la verbal, permite la concreción de una historia y una cultura, mientras que el animal, privado de la palabra, también está privado de ellas.

Por último, la comunicación animal está al servicio de los intereses vitales del grupo, sin capacidad de progreso en cuanto a la calidad de los bienes comunitarios, mientras que la comunicación humana está al servicio de la persona y de la comunidad en una línea de continuo desenvolvimiento que puede abarcar todos los valores.

3.- Comunidad social y comunicación

Comunidad social y comunicación son términos directamente relacionados, puesto que no puede existir comunidad si sus miembros no se comunican, ni comunicación sin la preexistencia de tales miembros mancomunados. Las necesidades espirituales y corporales, en efecto, impulsan a los hombres a una tarea común que es posible gracias a un acuerdo.

En la comunicación social está incluida la justa y equitativa distribución de bienes materiales y de servicios para su goce en común. Pero no es esta comunicación la que aquí nos interesa directamente, sino aquella por la que los hombres hacen comunes bienes interiores, como lo son las ideas, sentimientos, propósitos, etc., sobre todo mediante la palabra. En realidad la comunidad humana nace y se sostiene por la comunicación así entendida: la organización

social sería imposible sin ella (56).

El hombre es a la vez agente y paciente de una comunidad concreta, cultural e históricamente; en su ámbito se individualizan su persona y sus actividades y por ende su comunicación. En verdad, el individuo humano en concreto, no ha inventado por sí mismo ni las normas ni los medios de comunicación, sino que los asume del medio social en que ha nacido o en que existe. Por la enseñanza y la disciplina son transmitidos ideas y pautas de comportamiento que plasman al hombre desde su infancia y le hacen posible su integración en una determinada comunidad social.

Desde su aparición en el mundo, el ser humano forma parte de la comunidad familiar de la que ha recibido, no sólo la existencia, sino también los medios de subsistencia y educación primordiales. Dentro de esta comunidad, él ocupa un lugar, determinado en parte por la naturaleza misma y en parte por la cultura, del que debe tomar conciencia observando las normas establecidas y conservando las distancias debidas. La comunidad de origen, fundada en lazos de sangre y parentesco, incluye diferencias que la comunicación debe mantener y "humanizar".

Al mismo tiempo, el ser humano desde su comienzo forma parte de una comunidad política o socio-cultural, cuya cédula es la familia; que le brindará los medios necesarios para su total perfeccionamiento como hombre. De esta comunidad el sujeto recibe, mediante sus educadores naturales, el lenguaje, las normas de comportamiento el patrimonio cultural y más adelante, la posibilidad de oportunidades sociales y de encuentros múltiples. También en ella, el hombre tiene su lugar que no es fijo para siempre sino susceptible de modificación.

Por último, el ser humano es miembro de la humanidad, como comunidad en la que se encuentran todos los hombres de todos los lugares.

(56) Cf. MAÑERO S., "Com. interpersonal y lo social", Rev. Fil., 21 (Madrid, 1.962), pp. 31-37. La posición de neo-marxismo en "Concepto della persona...", Fil. e Vita 1 (Torino 1.966), pp. 86-91

res y tiempos. Aunque más difuso e indeterminado, también aquí el hombre tiene su lugar propio que le condiciona y al mismo tiempo le permite relaciones con otros semejantes. Por su inserción en la humanidad, el hombre puede participar del movimiento histórico y - de los bienes materiales y culturales pasados y presentes, y puede comunicar con los demás, por encima de las fronteras impuestas por la comunidad de sangre o de patria (57).

La individualización de la persona humana no debe pues, solamente al hecho de su conformación bio-psíquica (aunque ella sea la base), ni al hecho de su realización humana (aunque ella sea la cúspide), sino a su condición de ser miembro de la comunidad concreta, dentro de la cual tiene y debe asumir un determinado papel. En las tres instancias comunicativas, a mayor universalidad mayor posibilidad de relaciones. El individuo humano es así definible como persona social por el conjunto de estatutos y papeles que lo determinan vuelta por vuelta, simultáneamente a él mismo y a sus relaciones comunicativas (58).

Teniendo el hombre conciencia de su condición social por la enseñanza y disciplina del medio en que nace, es evidente que tanto - la percepción del otro como de sí mismo es en parte fruto de la comunicación, fundada en último término en la naturaleza de las cosas. La percepción del otro, en efecto, engloba un conjunto de conductas y éticas que son juzgadas conforme a lo "normal" de la situación social, lo que presupone cuadros conceptuales formados por nociones psicológicas y sociológicas dependientes a la vez, de la cultura social y de las experiencias personales. De este modo, el otro es casi inconscientemente clasificado y tratado dentro de categorías determinadas (59).

(57) Cf. FICHTER, J., Sociología, cap. 18, pp- 417 ss.

(58) De hecho, el nombre de "persona" proviene del papel que un individuo asume en la vida social; cf. GONIN D., "Communications et rôles dans les groupes", en Dialogue Conv. 57-68.

(59) Cf. STOEZEL, Psych. Sociale, pp. 215-218

En lo que toca a la conciencia en sí, dichas individuaciones sociales no son meros accesorios postizos, sino que calan muy hondo, otorgando una referencia o norma, tanto más segura cuanto más legítima y propia sea. Ella en efecto, contribuye a dar a los individuos un sentimiento personal de seguridad y una pauta concreta - para juzgar la conducta social propia y ajena, a más de regular las más variadas relaciones (60).

La comunicación interpersonal es así fuertemente condicionada por las relaciones sociales y por las distancias que ellas imponen. Para ser más exactos,

"si se toma como centro de observación al individuo, el - lugar que él ocupa determina su status y su papel : su - status (statut), es el conjunto de comportamientos que - legítimamente puede esperar de parte de los otros, y su papel (rôle), el conjunto de comportamientos que los otros pueden esperar legítimamente de parte de él" (61).

Estatutos y papeles determinan pues, las relaciones y actitudes en primer lugar, las comunicativas.

En la comunicación humana operan estos factores psico-sociales en un grado mayor de lo que vulgarmente se piensa. En ella no sólo se percibe a un otro capaz o deseoso de un "encuentro" sino se lo - percibe muy concretamente, al mismo tiempo que frente a él el sujeto se percibe a sí mismo en una relación concreta.

Los encuentros entre hombre y mujer, padres e hijos, maestros y discípulos, connacionales y extranjeros, etc., se dan diversamente en las distintas culturas y en los diferentes momentos históricos. Y ésto no solamente, por pautas exteriores a los sujetos mismos, sino por módulos de pensar, valorar y actuar que se han hecho

(60) Cf. STOEZEL, pp- 180-183, Desde su infancia el ser humano es modificado dentro de los marcos socio-culturales, id. 72-84

(61) Id., p- 178

propios. Ciertamente que su base lo proporciona la naturaleza misma de estas relaciones, pero su concreción última se da en una comunicación determinada en el espacio y tiempo humanos. Piénsese v.gr. - en la posibilidad misma del encuentro entre hombre y mujer de distinto rango social, en las normas que regulan dicho encuentro, en la valoración que recíprocamente tienen de su sexo, estado y actividades, en los lugares y tiempos en que es posible el trato, etc., - (62).

"En realidad el campo de comportamientos concreto es enteramente social y cultural. No sólo un gran número de comportamientos conciernen situaciones interpersonales y por este título todo el sistema social diferencial de la definición de personas, de sus estatutos y papeles es el que está en juego y define el campo de comportamiento; sino que aún el universo mismo de la realidad física en que se mueve el individuo de una sociedad dada no es percibido, ni comprendido por él, sino a través de las interpretaciones que le da su cultura" (63).

A los factores que hemos señalado anteriormente, se añaden pues, otros muy importantes y que sumados podemos designar con la palabra genérica de "mundo humano" concreto, en que se mueven los comunicantes. No sólo el saber y la moral, sino que aún la percepción, sensibilidad, memoria y fantasía, están condicionados por el medio socio cultural en que el individuo ha nacido, se ha educado y desarrolla sus actividades. Con ello, la significación que adquiere el mundo - y su relación con él configura en el sujeto desde una situación que es precisamente su situación comunitaria (64).

El lenguaje -en su sentido más amplio- será a la vez, testigo y responsable de esta cosmovisión y por lo mismo, su comprensión total podrá lograrse sólo dentro de la misma comunidad de la cual es instrumento de comunicación. Decimos "total", o sea. con todos -

(62) BUYTENDIJK, o.c., pp. 107-117

(63) STOEZEL, o.c., p. 51; cf. HONIGMANN J., Culture and personality, (N.York, 1.954), con amplia bibliografía

(64) STOEZEL, en la 2a parte de la o.c., estudia estos procesos con juicio equilibrado y objetivo.

sus matices y resonancias, porque siempre es factible la comprensión esencial de todo lenguaje humano (para aquel que tenga la clave de su interpretación), ya que se referirá siempre a realidades comunes a todos los mortales. Todo hombre en efecto, es miembro de la gran comunidad humana (65).

Hecha esta precisión, es innegable que así como la comunicación entre personas incluye un conjunto de comportamientos que tienen sentido completo dentro de un área socio-cultural determinada, así también el gesto y el lenguaje están modelados dentro de una semántica dada y su uso conformado a pautas sociales aceptadas por todos.

La comunicación humana, en efecto, necesita de una acción sensible para que pueda ser realidad. Si esta acción sensible es pura reacción a factores orgánicos o ambientales o pura expresión de necesidades elementales, no se necesita ningún código especial para ser interpretada. Pero la comunicación interpersonal desborda ampliamente este campo, que de hecho sólo se presenta aislada en casos extraordinarios. El disgusto que el hombre sufre en estas circunstancias muestra hasta que punto la aculturación ha penetrado su vida.

Lo que ordinariamente se da es la comunicación que usa el lenguaje verbal, acompañada eso sí, por otro tipo de "lenguaje" infra o para-verbal como lo son la apariencia física, el gesto y la expresión facial.

La psicología caractereológica ha estudiado detenidamente la relación entre los elementos sómáticos y el carácter de las personas: la sola presencia comunica ya su manera de ser y su modo de obrar. Esta presencia puede ser puesta de relieve por una actividad personal que responde en líneas generales a ciertos cánones sociales: - el cambio de la "moda" es ilustrativo. Los vestidos, adornos, afeites, etc., no sólo realzan el carácter personal de sus portadores, - sino en muchas ocasiones manifiestan su papel social, como es noto-

rio en el caso de los "uniformes", "hábitos", "distintivos", etc. En las sociedades fuertemente diferenciadas, bien se puede decir - que "el hábito hace al monje", no sólo porque pone de manifiesto su carácter social, sino porque influye en el comportamiento interior y exterior de quien lo lleva.

La actitud corporal y la gesticulación, además de comunicar el temperamento y el humor del sujeto, comunica también sus intenciones. Fuera de los gestos puramente "artísticos", el hombre puede - controlar los movimientos de sus miembros -sobre todo de la mano- para expresar intencionadamente sentimientos, indicaciones, ordenes, etc., o para subrayar gráficamente sus palabras. La actitud corpórea y la gesticulación no obstante, están fuertemente condicionadas por el ámbito socio-cultural.

Esto que es evidente en los casos de gestos casi puramente simbólicos, como el gesto de levantar el puño o extender el brazo que manifiesta la pertenencia a determinadas ideologías políticas, no lo es menos, una vez consideradas las cosas con atención, de muchos otros gestos y actitudes que se hacen corrientemente y que se consideran "naturales". El ponerse de pie o permanecer sentado, el estrechar la mano o palmotear el hombro, y en general, los comportamientos regidos por las normas de cortesía y urbanidad, si bien responden a ciertas tendencias psicológicas innatas, son moldeados y significantes en un cierto ámbito social.

La expresión del rostro, por fin, además de comunicar las reacciones a que puede dar lugar una comunicación, estimulan la misma y dan a la palabra hablada el matiz requerido cuando no la significación precisa.

El modo de mirar y de sonreír, subrayado por tantos psicólogos, colocan desde el principio y durante el transcurso los límites del diálogo, así como manifiestan la "distancia" en que ambos interlocutores se ponen. Este "modo", las más de las veces natural, es susceptible de adquirir una significación más precisa cuando intencionadamente busca de suscitar un afecto y en estos casos el influjo - del ambiente social es notable. Basta anotar a este propósito la a-

culturación producida por los grandes medios de comunicación social, en especial aquellos que afectan a la vista y la reacción que provocan en el espectador.

En resumen, tanto la expresión facial como el gesto y la presencia comunican, no sólo la persona psicológica sino también la persona social; lo comunicado por su mediación sólo puede ser exhaustivamente comprendido por aquellos que están dentro de su mismo origen comunitario (66).

Pero es en la comunicación verbal hablada o escrita donde lo natural y socio-cultural se integran profundamente. La distinción entre "lenguaje" o capacidad de comunicación humana y "lengua" como instrumento para ejercitar dicha capacidad -distinción abstracta- pero no artificiosa propia de los lingüistas- pretende mostrar como no es suficiente la sola capacidad e intención de comunicarse para que ella se verifique, sino que es necesario poseer la lengua o idioma que usa la comunidad para que éstas sean o reúnan las condiciones de posibilidad reales. La lengua es así el lenguaje concreto y real, instrumento forjado y usado para la comunicación interpersonal y por ende, regulado por la sociedad para la consecución de sus fines (67).

La utilización del lenguaje responde a las funciones de producir acciones mediante órdenes, sugerencias, etc.; de suscitar respuestas a saludos, cuestiones, llamadas, etc., y de producir una prolongada atención sobre un argumento a través de las afirmaciones proposicionales. Estas funciones que podríamos llamar naturales del lenguaje, son de hecho "institucionalizadas", sea en su estructura gramatical y semántica, como en su uso comunicativo.

(66) Cf. STOEZEL, o.c., pp. 187-189; TITONE, o.c., pp. 121-125; ARANGUREN, o.c., pp. 119-126; KROEBER A.L., Nature of Culture, Univ. Chicago Press. 1.952; BUYTENDIJK, La femme, pp. 318-328; LAMBERT W., Psicol. Sociale, cap. 3.

(67) ARANGUREN, o.c., pp. 104-118; CASSIRER, o.c., p. 194

En primer lugar, el lenguaje o lengua comporta "formas" establecidas y reconocidas como necesarias u oportunas según las circunstancias. Además, comporta una discriminación de la "oportunidad" de hablar, del estilo de hablar y del tono con el cual hablar, concretados en el código tácito o explícito de la urbanidad. Por último, impone una "distinción" de estatutos y papeles personales y frecuentemente, una distribución individual de los mismos.

No menos importante -en el aspecto institucional del lenguaje son los temas tratados, ya sea en el uso y selección de oportunidades y de lenguajes, ya en el papel que debe asumirse para hacerlo. Es evidente que el conjunto de reglas, convenciones, usos y costumbres varían de cultura a cultura, así como la temática y el modo de abordarla. Dejamos aquí de lado el otro aspecto institucional que -hace más al lenguaje como signo: la determinación de sonidos y construcciones sintácticas para la significación de la realidad. Baste sólo recordarlo (68).

Así pues, el lenguaje además de ser instrumento para comunicar ideas y sentimientos, revela socialmente la persona y la valoriza, imponiendo a los otros el reconocimiento de facto del sujeto como -el reconocimiento de los otros por parte del mismo. En otras palabras, dentro de un marco socio-cultural y socio-histórico, el lenguaje comunica a los miembros de la comunidad, tanto en una realidad que le es común como en sus mismas personas.

La comunicación es la vida misma de la comunidad: ella es la fuente de una intensa existencia humana como el signo de una vitalidad común. Esto es válido para cualquier tipo de comunidad, sea ella familiar, política o mundial. Esta comunicación es importante tanto al interior como al exterior de las mismas.

La experiencia del "tiempo y espacio" socio-culturales, cuando más restringida es, más constructiva resulta. Cuando la comunidad -

(68) Cf. TITONE R., o.c., pp. 25 ss; STOEZEL J., o.c., pp. 193-195

familiar se mueve dentro de amplios horizontes, cuando la sociedad civil tiene una experiencia histórica amplia y profunda y una gran movilidad e intercambio, cuando la humanidad conoce contactos prolongados de áreas culturales y tradiciones diversas, se hacen posibles en los distintos niveles y en las distintas esferas, encuentros más diversificados y oportunidades más numerosas y por ende, comunicaciones más cualificadas y más libres (69).

La ampliación de fronteras, conservando la propia identidad, - conduce al hombre a una mejor conciencia de sí y a una mayor comprensión de los otros, aligerándolo simultáneamente, de la servidumbre de muchos usos y costumbres, frutos de una simple convencionalidad que ya no responden a la realidad social. Desde luego que también puede provocar una "pérdida de identidad" y una "alienación", tanto individual como social, pero esto más que comunicación es en realidad, absorción. De todas maneras, la psicología sólo puede mostrar "las posibilidades"; su juicio de valor corresponderá a la ética y a la axiología.

4.- Sujeto individual y comunicación

Las formas de relación social, los usos y costumbres que regulan dichas relaciones, las valoraciones y temática comunes, la lengua establecida y los medios convencionales y artificiales a disposición, ofrecen el "marco" donde se despliegan las actividades comunicativas, el "campo de comprensión" como dominio común de referencias y el "horizonte histórico-cultural" en que los sujetos existen. Todo ello constituye una determinación particular dentro del "horizonte antropológico", en cuya base se encuentra el hombre en toda su concreción real, en cuanto individuo precisamente. Es éste el - que en definitiva asume, proyecta y recrea la sociedad, la historia

(69) CASSIRER, o.c., pp. 71-90

y la cultura por sus actos y por sus hábitos comunicativos interpersonales (70).

En efecto, es el sujeto individual el que existe con existencia propia e intransferible, signando por rasgos inconfundibles en lo físico y en lo psíquico, fuente y término de los actos comunicativos y de las relaciones sociales en todas sus dimensiones. Queda pues incompleto nuestro panorama si no expusieramos algunos aspectos de la comunicación en cuanto proceden, se orientan y concluyen en sujetos psicológicos. Esta consideración esclarecerá mejor la estructura y la dinámica de la comunicación humana en aquello - que es fundamental, a saber, el acto por el cual el ser humano es agente o receptor de la comunicación y se establecen relaciones que los hacen ser comunicantes.

Tanto el que comunica como el que recibe la comunicación, no se comportan como algo puramente pasivo, que reacciona a estímulos condicionados y según una matriz socio-cultural. El dar y el recibir una comunicación, en aquello que tiene de típicamente humano, - incluyen libertad y racionalidad y por ello mismo, inmanencia. El - acto de uno y de otro brotan de la interioridad del sujeto mismo como un acto vital y propio que lleva la individualidad del mismo.

Por la libertad, el hombre dispone de sus facultades corpóreas y espirituales para expresar sus ideas, sentimientos o querer y - para recibir lo que el otro expresa a través de gestos o palabras y dar a su vez respuesta. No es mera acción mecánica, ni puro juego - de acción-reacción, ni simple intercambio originado en el instinto ciego, sino acto que brota de la inmanencia de la persona y que lleva su sello (71).

(70) Cf. GUSDORF, o.c., pp. 57-59

(71) Para una vista de conjunto : FRAISSE et PIAGET, Langage, communication, decision, vol, VIII del Traité de psych. exp. PUF 1.965

Por la condición misma del ser humano, esta libertad no es omnímoda, ni objetiva ni subjetivamente considerada; su ejercicio está condicionado por muchos factores extrínsecos e intrínsecos al sujeto. La actividad comunicativa no es excepción. Ella más bien, señala -por lo mismo de ser actividad interior y exterior- las riquezas y las fronteras de esta libertad, cuya última fuente debe buscarse en el amor. La comunicación en efecto, es el acto interpersonal que busca superar -desde la situación dada- la alteridad, mediante la convergencia y la posesión común de un bien juzgado tal por ambos comunicantes (72).

Desde el punto de vista psicológico empírico, la libertad está condicionada en el acto comunicativo, ante todo, por factores -que escapan, más o menos, a su contro, como lo son, el recto funcionamiento de los órganos fono-auditivos, el sostenimiento de la atención sensible con sus presupuestos ideomotores, el uso y la captación exacta de los signos usados, el humor y el tono vital momentáneos, la capacidad natural o dotes de inteligencia, imaginación, simpatía, etc., (73).

Otra limitación es la situación concreta en que la libertad actúa. El comunicar, en efecto, supone un ponerse frente a una realidad desde el punto de vista del otro para hacer aceptable lo que se manifiesta y eventualmente, también hacerse aceptar. El recibir la comunicación a su vez comporta el ponerse en lo que el otro dice y eventualmente también porque el otro es quien lo dice. Pero como -en uno y otro caso el acto se pone desde el sujeto mismo, el "campo de apertura" puede estrecharse o ampliarse conforme a las disposiciones actuales o habituales de los sujetos, sean ellas voluntarias, sean involuntarias.

Cada individuo tiene efectivamente, su "cuadro de referencias" que es como el resultado de las opiniones, experiencias, resentimien

(72) Cf. BERNARDI C., "Comunicazione e incomunicabilità", en *Probl. Com.*, pp. 88-92

(73) Cf. LAIN ENTRALGO, o.c., pp. 176ss

tos, reflexiones personales, así como de los valores, usos y costumbres recibidos por la educación familiar y social y de las propias bondades y deficiencias temperamentales. Este "cuadro de referencias" en parte consciente y en parte inconscientemente, regula toda la conducta del individuo; ella otorga un "marco de seguridad" psicológica que asegura al sujeto coherencia y continuidad, y una "base" desde donde se proyecta hacia lo nuevo.

Siendo las cosas así, el acto de comunicación de una y otra parte se mueve en estos presupuestos. Tanto en el que comunica, como en el que recibe la comunicación, ciertos temas y proposiciones prácticas y aún ciertos modos de decir o hacer, tienen una "resonancia" afectiva determinada, tanto más comunicable cuanto la relación interpersonal es más prolongada e intensa. No obstante, siempre restará un residuo que será incommunicable porque nace de las últimas concretidades del sujeto mismo.

Asimismo, ambos comunicantes aún buscando puntos de convergencia, defienden este cuadro de referencia porque allí está su propia identidad psicológica, su propia visión del mundo y su propia justificación existencial; No nos referimos aquí solamente a un tipo de comunicación como es la "dialógica", sino a todo tipo de comunicación, aún la afectiva y efectiva, aún la iniciada e incoada. La comunicación es un comportamiento humano o si se quiere, una conducta y como tales, un conducirse conforme a motivaciones que le son propias y consubstanciales.

El comunicante pues, debe verter su comunicación en el otro - teniendo en cuenta estos condicionamientos, así como el que recibe la comunicación regula su aceptación conforme a los mismos. Evidentemente este "cuadro" no debe ser concebido estáticamente como algo prefijado o como resultado inerte, sino dinámicamente y susceptible de modificaciones, pero siempre "a partir de" los mismos como una base de entendimiento y de conexión (74).

(74) GONIN, art. cit., Dialogue Conv. pp- 61-62

A estos condicionamientos, podemos agregar la natural atracción del hombre a ocultar sus propias limitaciones y a hacer una "buena figura" ante los demás, deslizando en su comunicación la ficción y el disimulo. De esta manera el agente de la comunicación puede requerir una atendibilidad mayor de la real a sus hechos o palabras y a sus discursos y el receptor simular una comprensión o una atención que está lejos de poseer.

Una tercera limitación de la libertad en el comunicar proviene del medio que necesariamente debe emplear para hacerlo. Si el sujeto que recibe la comunicación debe abrirse al otro y hacer suyo su mundo a través de significaciones aceptadas, el sujeto que comunica activamente debe a su vez, expresar sus contenidos de conciencia con los signos que son inteligibles al otro. Y así como el primero no debe interpretar caprichosamente los signos del comunicante, así tampoco éste puede forjar signos totalmente fuera de lo aceptado. El uso del lenguaje común como base de entendimiento, indica a su vez, aquel "entre" que engloba a ambos sujetos; la comunicación interpersonal supone una comunidad concreta socio-cultural, cuyos medios significativos asume y renueva al actualizarlos.

La sujeción a la mediación de la palabra -entendiendo por la misma, tanto el gesto como el sonido o el trazado significativo convencional- obliga al comunicante a objetivar dentro de sus límites la expresión interior y al receptor a captar a través de esta objetivación, a la misma. Las conciencias no pueden comunicarse directamente si no es por una manifestación sensible, la cual no podrá adecuadamente expresar jamás todo lo que el sujeto es, piensa, quiere o siente y por ende, no podrá permitir al otro una total comprensión, a pesar de la inteligencia, simpatía, experiencia y otras dotes que el receptor pueda tener (75).

Por parte de este último es de notar que capta "globalmente" la manifestación del otro, es decir, su sentido general más que to-

(75) Cf. GUSDORF, o.c., pp. 48-56

dos y cada uno de sus detalles. Si bien ésto es una limitación es también una ventaja, ya que permite, lo mismo que el fenómeno de la "redundancia", el captar lo substancial y por tanto lo más importante de la misma y así cumplir su función, sin contar con que la palabra verbal, además de sus recursos propios que son inmensos, cuenta con el apoyo de los medios comunicativos corporales. Todo el hombre "habla" a todo el hombre (76).

Una última limitación de la libertad queremos señalar y es la que proviene de situaciones externas a los sujetos comunicantes. - En razón de su corporeidad, ellos viven y se comunican dentro de - coordenadas espacio-temporales. Ello trae como consecuencia que - una presencia física inmediata o mediata sea necesaria para el necesario "contacto". La presencia física inmediata tiene la ventaja de establecer entre los sujetos una dinámica viva de recíproco complemento, estímulo y corrección, pero también la desventaja de estar sumamente condicionada por la distancia requerida para la correcta percepción, por el medio ambiente apto para la necesaria atención y por un momento propicio para el encuentro mismo.

La presencia mediada por los medios de comunicación social a su vez, tienen la desventaja de privar a la comunicación de la vivacidad y de la riqueza que le es propia, pero ofrece también la - ventaja de vencer las distancias y los tiempos, así como ganar en cohesión en el expresarse y momento oportuno en el recibirse. En - una civilización tan agitada como la nuestra, la dificultad de la comunicación proviene en gran parte, porque su "tiempo y espacio - sociales" dejan poco tiempo y espacio físico y psicológico a la - misma (77).

En consecuencia, el ser humano carece de aquella comunicación ideal a que aspira una libertad sin servidumbre; él no puede des-

(76) BASTIDE, "Vivre et survivre", Et. Phil. 17 (1.962), n. 2

(77) CASSIRER E., o.c., pp- 71-90; ARANGUREN J.L., o.c., pp. 216-227

plegarse sin vencer resistencias, superar obstáculos, romper límites provenientes de sí mismo o de las circunstancias que lo rodean. Esta necesidad de un esfuerzo continuo y sostenido hace que la comunicación humana sea muchas veces deficiente en la vida cotidiana y particularmente difícil cuando los valores que se quieren compartir se empeñan al hombre todo. La propensión a identificar su persona, su saber y su poder a la "imagen" que de sí mismo tiene, impide al sujeto un reconocimiento de sus propios límites y con ello una apertura al otro y a los valores que están en juego. Se hace necesaria pues, una conciencia lo suficientemente lúcida y un desprendimiento idóneo como para conocer y reconocer la realidad de su propia persona, la realidad del otro como otra persona y la relación de ambos a un valor común que los trasciende (78).

La comunicación se presenta así como un comportamiento libre y consciente de que, superando los límites de la individualidad y de lo circunstancial, llega por mediación de la expresión y el lenguaje a aquellos valores que al ser propios del hombre como tal, inciden en la promoción personal de cada cual. El comportamiento de los comunicantes evidentemente no presenta idéntica estructura: una es la estructura psíquica del que se expresa o habla y otra es la del que escucha o recibe la comunicación. Una sin embargo, está en función de la otra en relación dinámica y por así decirlo "ritmica", puesto que ambos comunicantes se perciben como tales y como desempeñando un papel, durante todo el transcurso del proceso comunicativo. De este modo, siendo la comunicación una acción personal requiere una conciencia del propio comportamiento y siendo una acción complementaria e interpersonal, requiere una conciencia del comportamiento del otro.

Toda comunicación comporta pues, esencialmente, un sujeto que escucha y un sujeto que se expresa, recíprocamente relacionados: -

(78) VALENSI L., La communication, pp. 75-80 y 86-93; M. BON, "Le sens du dialogue", en Le dialogue et les dialogues, pp. 214-224; DECHOUX, "Du dialogue authentique", en HP pp. 29-32

el uno sin el otro son impensables. Cuando escribo un libro o un drama, debo pensar en el lector o en el público a quien quiero comunicar algo; cuando leo un libro o asisto a un drama entiendo algo que ha sido propuesto o comunicado por alguien. En ambos casos, la relación de los comunicantes, si bien más tenue y escondida que en la conversación de viva voz y presencia, es siempre real. Considerando que la comunicación mediata es prolongación o sustitución de la inmediata, la estructura de esta última es válida y aplicable "servatis servandis" a la primera. Por su interés psicológico y por su concreción, detengámonos solamente en el análisis del comportamiento de los interlocutores que participan en una conversación o diálogo "a dos", para detectar la estructura que constituye a un sujeto como "el que escucha" y al otro como "el que expresa o habla" (79).

"En el diálogo, escuchar quiere decir disponibilidad para atender al otro, dejarlo hablar y aún solicitarlo a expresarse, comprenderlo sin apurarse a interpretarlo. Muchas veces la comunicación degenera en alienación porque se quiere interpretar y objetivar al otro sin escucharlo... Escuchar al otro no es ciertamente cosa fácil porque para comprender verdaderamente al otro es necesario disponerse interiormente hasta hacer el vacío de sí, que significa liberarse de motivos perjudiciales para que el otro sea sentido y comprendido, reconocido y aceptado por lo que es en verdad. Se descubrirá así la personalidad humana del otro, su condición histórica, su problema, su valor; es precisamente en el momento en que el otro aparece diverso en su mundo humano cuando la comunicación llega a ser verdadera participación del otro y el horizonte espiritual se ensancha y se enriquece de la vida del otro.

(79) GUSDORF G., La parole, pp. 45-56; JOUGELET P., "Le dialogue interieur", en Le dialogue (Conv.), pp. 147-60

La comunicación auténtica exige todavía el expresarse : ella es lenguaje porque es diálogo, es dirigirse al otro, hacerse entender (...). El hombre comunica cuando se expresa y en el expresarse participa sí mismo al otro, significa sí mismo al otro. No es todavía lenguaje comunicativo 'decir' algo... ni son sólo las palabras las que forman un lenguaje, sino que éste es tal cuando expresa la intención de dirigirse a otro, para hacerse entender (...). Por lo tanto, el lenguaje en el diálogo - debe mirar a expresarse para hacerse entender y será - verdaderamente comunicativo cuando, con el uso de expresiones aptas a la disponibilidad del otro, sabrá que ha sido comprendido.

Ciertamente, no siempre es fácil expresarse y hacerse entender y frecuentemente el límite de la comunicación es constituido precisamente de la intraducibilidad de sí mismo al otro y del otro a sí mismo, ... pero esta irreductible diversidad es aún la razón de la comunicación - como diálogo siempre abierto, que tiende al otro y lo espera, que no se rinde a las dificultades, sino que siempre, con renovados bríos busca de comunicar en un renovado lenguaje de pensamientos y sentimientos, en un lenguaje que habla al otro, consciente que el otro es diverso de sí" (80).

El vínculo que une a los comunicantes no es puramente externo; su comportamiento no es el de dos máquinas sincronizadas que se autoregulan y autocorrigen en el transcurso de la operación (como lo quiere una psicología inspirada en la cibernética). En la -

(80) LAMACCHIA A., "Dialogo e alienazione", en Probl. Com. pp. -- 189-190; BEIRNAERT L., "Ayuda y diálogo", en Experiencia - cristiana y psicología, ed. Estela, Barcelona, 1.969, pp- 37-46; HOSTIE R., "El diálogo, servicio pastoral", ed. Marova, Madrid, 1.968, pp. 63-152

comunicación humana, el hombre se encuentra con otra conciencia, o mejor, es consciente de sí y de otra conciencia similar a la suya, cuyas reacciones no son puramente mecánicas ni guiadas por la inercia y la necesidad. Tanto uno como otro son activos, de tal modo que existe siempre, al menos como posibilidad, la respuesta, el acogimiento o el rechazo: actividad vital, immanente y trascendente al mismo tiempo y no actividad mecánica, actividad que se mueve por motivos y razones y no actividad que es producida por reacciones físico-químicas. Sin duda que hay un aspecto de mecanicidad e inercia en la comunicación humana, pero ella es informada y está en función de lo psíquico (81).

La relación que se establece entre los comunicantes es por lo tanto una relación de interioridad, dado que surge y termina en las operaciones vitales de los sujetos y más precisamente - en cuanto que son humanas- en la conciencia de los sujetos. La sola conciencia, sin embargo, no da cuenta totalmente del fenómeno de la comunicación; ella es condición preeliminar, coexistente y consecuente, pero no la constituye como acto. En efecto, no basta solamente tener conciencia del otro y de los valores para que la comunicación se realice; es menester además, poner en acto una intención, a saber, la de ser partícipe (por activa o por pasiva), con otro de algún valor que redundará en bien de uno o de otro o de ambos sujetos a la vez.

Dicho acto surgirá de una "motivación", que como su nombre lo indica, mueve al sujeto a comunicarse o a recibir la comunicación. Si esta motivación es habitual o tácita, la comunicación se centrará en lo que se comunica; de lo contrario, tanto los valores como las motivaciones deberán ser comunicados contemporáneamente. Nada de extraño hay en ello, desde el momento que algo es valioso en tanto en cuanto lo es para alguien. En consecuencia, la comprensión y la aceptación de lo que se comunica, así como la puesta en acto de la comunicación misma, dependen, en último término, de una

(81) TITONE R., Psicolinguistica oggi. cap. III

libertad que se mueve por motivos y fines conscientes, libertad - que solicita a otra o que se es solicitada por otra para la total expansión de la persona (82).

En rigor de términos -como lo muestra la Psicología Analítica del Profundo- es dicha expansión de la persona el motivo básico y fundamental de toda actividad, señaladamente la actividad comunicativa; ella es la que pone en juego todos los resortes y todos los niveles del psiquismo individual para entrar en comunicación con las cosas y con los demás. Energía vital que "proyecta" al hombre a su pleno cumplimiento; tal sería en síntesis la originario psíquico de la comunicación. Las diversas estructuras psíquicas, al regular dicho impulso primigenio (sobre todo por la -conciencia), permiten al hombre en su integridad al comunicarse o el recibir la comunicación. En fuerza de ello, el acto de comunicación no es un acto descarnado, un acto puro espiritual "arropado" con elementos contingentes, sino un acto que asumiendo al hombre "desde adentro" en su integridad, le permite manifestar su interioridad a otro o le permite captar la manifestación de la interioridad de otro; las motivaciones serían otras tantas articulaciones y realizaciones de la energía psíquica fundamental y las finalidades serían otras tantas etapas, en el tiempo, de un "proyecto" (consciente e inconsciente) de total expansión de sí. De esta manera, la comunicación pone de relieve la menesterosidad del hombre y su riqueza; como expresión que es del amor, ella es -según la -fábula platónica- hija del ser y de la carencia (83).

-
- (82) GIGANTI A., "Il binomio io-tu nella comunicazione", *Prob. Com.* pp. 175-77; VALENSI L., o.c., pp. 70-74; cf. VERGOTE, "Interpretazioni psicologiche dei fenomeni religiosi: II, -Visuale propria dello psicologo", en *L'ateismo contemporaneo* (Soc. Ed. Internazionale, Torino, 1.967), vol. I, pp. 335ss.
- (83) PLATON, "El banquete"; DUBAL G., "L'homme et son prochain vus par un psychanalyste", en *HP* pp. 49-52; LACAN J., *Ecrits* Paris, Edit. Seuil, 1.966

Desde esta situación surge la comunicación. El que activamente comunica, se expresa en el otro "preparando el terreno", es decir, disponiendo en el otro la comprensión y la aceptación de lo comunicado y haciéndolo partícipe de lo que tiene, sea un estado de ánimo, sea de ideas, propósitos, sentimientos, etc.; brevemente, suscita un comportamiento frente a una realidad. El que recibe la comunicación por su parte debe tener en principio una cierta disposición que lo lleva a escuchar realmente lo que se expresa o dice y a esforzarse en comprender los términos y el sentido de lo que se comunica. La motivación que mueve a ambos tiende así a una convergencia recíproca, en la cual la personalidad de ambos se expande y realiza (84).

La comunicación se presenta así como "creadora": creadora de estímulos en primer lugar y creadora de nuevos valores. El hombre en comunicación se pone en comunión con el otro, sintoniza al otro, despertando y fijando la atención en determinados valores y recorriendo el camino por los mismos senderos. Este vaivén del diálogo (y en general de toda comunicación, puesto que ella tiene una estructura diagonal), permite aportar puntos de vista complementarios, corregir inexactitudes, alargar la mirada a nuevos horizontes. El hilo del razonamiento y de la reflexión, al pasar por el otro, se anuda sin cesar; más aún, la presencia del otro es la que hace posible que el hombre pueda dialogar consigo mismo. La comunicación se presenta así como lo que "crea" la personalidad psicológica del hombre (85).

En conclusión, el individuo emerge como persona por y en la comunicación. La incapacidad de establecer contactos humanos o de

(84) La "intuición" de Ch. MORRIS (cf. Segni, Linguaggio e Comportamento), en este sentido es justa, pero su "interpretación" es deficiente por un concepto demasiado estrecho de "comportamiento" y por su escasa valoración de la "motivación libre".

(85) GIVORD R., "De la relativité des personnes", en HP pp. 53-56; M. BON, art. cit. en id. pp. 225-228.

mantener la conciencia de la propia individualidad, no permiten la emergencia de la personalidad porque hacen incapaz al sujeto de cualquier comunicación. A nivel de subconciencia, en efecto, operan factores imponderables que en un delicado y por lo demás, inestable equilibrio, están presentes activamente en toda relación humana. En el enfermo este equilibrio se rompe debido a síndromes congénitos o adquiridos que bloquean temporarily o definitivamente, toda comunicación, al menos plenariamente humana (86).

La comunicación humana en síntesis, se presenta al psicólogo como una "actitud" hecha fundamentalmente de un suficiente conocimiento de sí mismo y de una apertura al otro y a los valores; como una "propiedad" del hombre, no sólo por naturaleza, sino también por exigencia de su propia plenitud, de tal modo que su ejercicio es digno de normalidad; por fin, como "apropiada" para lo que el hombre es y debe ser, sea por su modalidad, sea por los recursos con que cuenta, sea por la adecuación a los fines a que está destinada.

(86) Cf. los estudios de BOUDOUIN y MINKOWSKI desde el punto de vista psicopatológico, en HP 9-19 y el de CHAUCHARD desde el punto de vista neuropatológico, *Langage et pensée*, pp. 83-89. La incidencia psicológica de las deficiencias orgánicas de los órganos de relación (sordera, mudez, vista, etc.), cf. LAIN ENTRALGO, o.c., II, pp. 184ss.

C A P I T U L O I IANÁLISIS FENOMENOLOGICO DE LA COMUNICACION HUMANA

El análisis fenomenológico se centra en la experiencia de la - comunicación como experiencia vivida y probada de un sujeto en el seno de la intersubjetividad. El "lugar" pues en que tal experiencia aparece y se manifiesta no puede ser otro que el "encuentro", en que las alteridades de "re-unen" intencional y significativamente. La palabra "reunir" mienta los dos aspectos del encuentro : el aspecto original, en el cual aparecen los existentes unidos desde siempre en su mutua relación y en la común relación con el mundo, y el aspecto constituido, en el que la intencionalidad concreta libremente la situación comunicativa, creando a diversos niveles, las relaciones propiamente inter-personales.

Aquello que constituye el encuentro comunicativo no aparece - todavía en el análisis del hecho (cap. I), sino que es menester es crutar el constituirse de la comunicación desde su hacerse, o sea, desde su profunda intencionalidad immanente.

Ante todo, siendo un "otro" el que se presenta en su concreta realidad, con una orientación y significado existencial, en el encuentro es necesario investigar más detenidamente el cómo se presenta ante mí para mí este otro. Más aún, puesto que sentirse a la presencia de otro y sentir la presencia del otro son correlativas y constituyentes de la alteridad, es necesario extender la investigación a la conversión o reflexión que se opera en toda relación - con el otro (par. 1).

En segundo lugar, esta alteridad del otro no se manifiesta como surgida de la nada y recortada en el vacío, sino que se nutre en la unidad originaria y se proyecta a la unidad constituida. Este - "nosotros" puede presentarse como un nosotros colectivo o como un - nosotros selectivo, según las relaciones que entre los existentes -

se operen en base a un "yo-él" o a un "yo-tú". El encuentro adquiere así forma y figura (par. 2).

En tercer lugar, las relaciones entre los existentes están caracterizadas por la palabra. Cual sea el alcance de la misma en lo que hace a la constitución del nosotros comunicativo y a la comunicación misma, se descubre en el análisis llevado a cabo a partir de la fuente originaria de la palabra y del lenguaje, sin descuidar por ello el valor significativo del silencio (par. 3).

Por último, se hace necesario ver el sentido de la comunicación para el existente, cual sea su ámbito y su proyección, cual sea su problemática y cual sea la correcta hermenéutica o lectura del significado para la existencia. Se verá así la abertura a lo propiamente ontológico como clave para fundar lo puramente fenomenológico (par. 4).

Desde la perspectiva del encuentro, aparecen unitariamente y concretamente, los protagonistas, los medios y la intencionalidad de la comunicación. La comunicación se diseña como un manifestarse del existente, haciendo manifiesto el sentido del mundo y de sí mismo, en relación y en compañía con los demás.

1.- La presencia del "otro"

La experiencia del otro se da en la vivencia del encuentro. En todo encuentro vivido tengo un saber experiencial de un "otro" que me está allí presente, que se me da y me afronta con su misma presencia. ¿Qué significa todo esto?

a) Antes que nada significa que el ser del otro se me otorga como "sentido" por mí en la percepción sensorial, o sea, que el otro es una "presencia sentida". Y no solamente porque me afecta, sino porque el otro se me manifiesta al abrirme a su realidad por obra de los sentidos, que me dan cada cual a su modo, otros tantos perfiles y perspectivas de ese otro unitario. La presencia del otro se -

me impone como una realidad que no depende de mí el que sea allí con su consistencia y existencia.

Este aparecer del otro en el horizonte de mi existencia, si bien se destaca de las cosas, guarda con ellas una similitud, a saber, que me es exterior, o sea, que es irreductible a todo aquello que forma parte de mi ser. Por otra parte, -y ésta es su originalidad-, este otro se me presenta como un núcleo dotado de vida -consciente y ante el cual yo también soy presencia sentida. No sólo lo siento pues, al otro como consciente, sino que lo siento como -que tiene conciencia de mi ser consciente.

La presencia del otro "altera" así mi mismidad al volcar mis sentidos en su percepción y al abrirme a la percepción ajena. Los ámbitos de uno y otro, de lo mío y de lo no-mío, son correlativos y resisten a toda reducción. Estos ámbitos radican primariamente - en la corporeidad que se da en su densidad y figura que nos "exponen" uno al otro en su realidad factual y transcendental. El que - la presencia del otro sea ante todo "presencia sentida", se debe - pues, a la condición corpórea de ambos, sea como dotados de sentidos, sea como susceptibles de ser percibidos por los mismos (1).

No se agota allí la percepción del otro; a más de ser "presencia sentida" es también "presencia presente". Y lo es en primer lugar porque esa presencia se me manifiesta como estando "allí", - distinto del "aquí" en que yo mismo estoy. Esto hace que el otro - esté a una cierta distancia y en una cierta ubicación con respecto a mí: puede estar lejos o cerca, a mi frente o mis espaldas, más - alto o más bajo que yo, etc. Está también en determinada relación con las cosas que constituyen mi horizonte: puede estar en mi habitación o fuera de ella, delante o detrás de un árbol o muro, llévando o teniendo cercana un arma, etc.

(1) LAIN ENTRALGO, o.c., II, p. 58; LE SENNE R., "La connaissance d'autrui", (M 1 (1.950), pp. 45-69

Estas relaciones espaciales concretas en que el otro está, - correlativamente yo lo estoy para el otro. En uno y otro caso las presencias forman un ámbito propio en que moverse y desplazarse, es decir, no es un aquí o allí fijos, sino puntos de partida para un "hacia mí" o "hacia el otro". O sea, que la presencia del otro se manifiesta como capaz de multitud de proyectos a partir de una situación espacial determinada (2).

En segundo lugar, esta "presencia presente" se me manifiesta en un "ahora" distinto de un "antes" y de un "después" aunque íntimamente unido a ambos. El otro no estaba antes o no lo estará - después, o bien estaba desde hace tiempo y estará aún; de todos - modos, el ahora en que contemporáneamente somos uno para el otro se prolonga hacia el pasado y hacia el futuro, aquél permaneciendo todavía y éste proyectándose desde ahora.

La presencia presente del otro se me da pues como un "acontecimiento" y como una "promesa" que a partir de un determinado momento sigue siendo, grávido de posibilidades. El entrar del otro en mi existencia va más allá de su simple registro en el horario o en el calendario : algo "nuevo" ha advenido a mi existencia y - que definitivamente se ha incorporado a ella. Quiera o no, en mayor o menor medida, soy otro desde que el otro ha entrado en mi vida. El otro como acontecimiento original se da en el tiempo vivido, en cuanto éste es de algún modo presente.

El "presente" por lo tanto, no es la suma de instantes discontinuos ni uno de tales instantes, sino aquello que congloba en su actualidad mi pasado y mi futuro (en el sentido husserliano de anticipación y protensión), en el ahora del existente, en cuanto él está siendo. El ahora del otro, o sea, su presencia presente, es - lo que permite el encuentro y por ende, su manifestación, precisamente como manifestación del otro. Manifestación no estática por - lo demás, dado que el tiempo en que ambos estamos sumergidos aparece como capacidad de múltiples proyectos (3)

(2) DE TOLLENAERE, Le corps et le monde, cap. III

(3) Cf. WINKOWSKI, "Co-existence et co-devenir", en Rencontre, Encounter, Begegnung, pp. 295-307

Una vez más la presencia tiene sus dimensiones espaciales y temporales -diversa de la de las cosas- por la corporeidad mía y del otro, con su propia factualidad y transcendencia. En otras palabras, el otro es una situación y un horizonte que me es cercano y lejano, presente y ausente, contacto y distancia.

La presencia del otro no es una presencia "neutra", que se me da sin decirme nada ; ella es una "presencia significativa" y lo es precisamente porque es significante. Su ser no es solamente una realidad aquí y ahora que se me ofrece como un campo de posibilidades, sino que puede ser comprendido como dotado de un sentido : en la tensión de la relación noético-noemática, la significación del otro y su comprensión constituyen el sentido del otro para mí y correlativamente yo para el otro.

La presencia del otro, en efecto, se manifiesta en lo que va haciendo y lo que va haciendo aparece como brotando de una intencionalidad, con un diseño y con un designio propios. No es pues, la percepción unitaria de movimientos que se desplazan en un espacio-tiempo y fuera de mi mismidad lo que advierto del otro, sino antes que nada la exteriorización de parte del otro de un propósito cuyas finalidades pueden escapárseme. El otro aparece así como una "amenaza" o como un "complemento", pero nunca indiferente : -podré no comprender el significado pero sí que lo que el otro es en su hacer, tiene un significado (4).

Con el otro, es también su ámbito o lo "suyo" que adquiere significado. Ante todo la relación espacial con las cosas que lo rodean, que son vistas como posibilidades para sus designios, sea limitándolos, sea favoreciéndolos. O sea, que las cosas (y eventualmente otros), son percibidas dentro de un horizonte de significaciones que parten y convergen en el otro o por lo menos con relación al otro. Esto se debe a que "el" otro no se me presenta como desajado totalmente de "lo" otro y así la significación del uno

(4) BUYTENDIJK F.J., "La femme", avant-propos, 13-20; SARAKO, Sign. du corps, pp. 86-94

repercute y se prolonga en la significación de lo otro. El habitat humano es tal porque sus elementos (distribución de volúmenes, iluminación, mobiliario, colores, etc., y más cercanamente, vestidos, adornos, etc.), adquieren unidad y especificidad de significación en razón del existente, como expresión suya (5).

También el tiempo del otro aparece como formando un ámbito suyo significante. No sólo el tiempo de que "dispone" como algo suyo y como patrimonio que administra, sino el tiempo vivido incorporado a su ser. Temporalidad pues, que se presenta como "historia", - dotada de un sentido y concretamente el otro como teniendo una historia exclusivamente suya y que le pertenece. Esta caudal de que - dispone el otro es fuente de significaciones en cuanto se manifiesta en su hacer y en su hablar.

La "presencia significativa" implica pues, una dimensión cultural e histórica que la transpasa, enviando a muchos otros con los cuales este otro está íntimamente ligado. Es decir, mienta la dimensión social concreta. Por lo cual la presencia del otro, aunque destacada de la de los otros y de las cosas, es comprendida - por mí como la de "un ser en el mundo con los demás". El otro por su parte, tiene igual comprensión de mí, por la misma razón; la otredad no es absoluta sino implantada dentro de un suelo común (6).

Si el otro puede aparecer como una intención, o mejor, un sujeto de intenciones que no se agota en su manifestación exterior - por un lado y que las hace aparecer por el otro, es porque su condición es la de un ser encarnado. Su ser y su hacer son significantes y significativos precisamente por ésto. No puede ocultarse del todo, ni manifestarse plenamente o para usar el léxico heideggeriano, se oculta al manifestarse y se manifiesta al ocultarse. Y no sólo ésto, sino es menester agregar enseguida que la significación del otro, - precisamente como nacida y arraigada en su intencionalidad, se cons

(5) DE WAELHENS, Exist. et sign., pp. 241-244

(6) DE WAELHENS, o.c., pp. 256-261

tituye como tal en su libertad : lo que el otro hace y el sentido de lo que hace (incluyendo el habla), son estatuidos a partir de él mismo y por ende, pueden ser comprendidos en tanto pertenecen al otro (7).

Así la presencia significativa pone en descubierto un nuevo aspecto de la alteridad, a saber, la alteridad decisional. El otro no sólo es realidad exterior a mí e irreducible a mí, no sólo está situado en el tiempo y en el espacio, sino que está dotado de una vida intencional y libre cuyas expresiones no me son transparentes ni decididas por mí. En palabras más fenomenológicas, el otro "es" significación que yo no estatuyo sino que debo comprender y para ello debo "alterarme" rompiendo con mi mismidad. En caso contrario, el otro simplemente no aparece (8).

Por último, el otro se me da como "presencia responsiva", como alguien que puede responder a mi pregunta e inversamente, como alguien que puede dirigirme una pregunta. Es aquí donde "el" otro se me manifiesta radicalmente diverso de "lo" otro : con las cosas no puedo dialogar sino en sentido metafórico que se funda además, en un posible o imaginada presencia del otro. La capacidad de abertura se me da pues, en la percepción y comprensión del otro como lo más original que éste es; su expresión será respuesta actual o posible a mis demandas desde una percepción y comprensión de las mismas.

El ser relacional del otro^{se} hace patente así como la polaridad que tal relación establece y supone, por lo que el otro se muestra precisamente como tal con respecto a mí. La relación en efecto, es posible porque el otro es otro, diverso e irreducible a mí. Sin embargo es una alteridad que puede acortar las distancias y establecer los contactos, en suma, que puede comunicarse conmigo.

(7) BUYTENDIJK, o.c., cap. I

(8) MINSKOWSKI, "L'homme et son prochain...", en HP pp. 17-19

El otro es pues capacidad de acogida y de invocación, así como de donación y evocación; por el contrario, es también capacidad de rechazo e imposición. Sólo la respuesta efectiva podrá disolver la ambigüedad inicial y manifestar el otro en su real concretidad, respuesta por lo demás, que no necesariamente deberá traducirse en palabras orales.

En su capacidad de dar una respuesta, el otro aparece respondiendo de su actitud, o sea, como "responsable". Responsable ¿de qué?. De lo que es para mí, sin duda. El otro se constituye concretamente para mí en su "presencia responsiva": él será mi semejante, mi socio, mi amigo, o por el contrario, un nadie, un competidor un enemigo. Pero también, por mi parte, como presencia responsiva frente al otro, soy responsable de lo que el otro es para mí: mi capacidad de respuesta -y de pregunta- determina el campo en que el otro puede manifestarse. Sin embargo, "entre" uno y otro la relación no es de un simple "ajustamiento" recíproco, sino de un vai vên dialéctico que hace que el otro concreto -en el tiempo- pueda ir variando (9).

Los distintos aspectos -porque de aspectos se trata- de la realidad del otro que se me dan "en" su "presencia", pueden ser -complementados fenomenológicamente en una confrontación con lo -que se me da en la "ausencia" del otro. El lugar de tal manifestación es la soledad.

La ausencia propia de la soledad no es la mera privación de la compañía de alguien, sino la privación "sentida" como privación: el sentirse solo. Es así que la soledad se configura como un "vacío" que se produce en el existente y que se traduce en un malestar y aún en una angustia de sentirse perdido, o bien, en un bienestar y en una plenitud de sentirse ganado. En el primer caso es -la soledad sentida como "aislamiento", como un corte y ruptura con aquello que sostiene su existencia y que ha formado parte de la -

(9) LAIN ENTRALGO, o.c., II, pp. 114-136; DE WAELEHENS, Exp. Nat. et phil., pp. 119-153

misma : la falta del otro se la trata de llenar con el recuerdo, la añoranza o la esperanza. En el segundo caso, es la soledad sentida como "recogimiento" como un reunir lo disperso en la mismidad apartándose de aquello que no le permite ser : la huida del otro es por resentimiento, por egoísmo o por la búsqueda de los valores (10).

En ambos casos la soledad encubre y descubre la presencia del otro, de un otro que se presenta como compañía o como amenaza, con el cual se siente ligado "desde siempre". La ruptura, por una parte, manifiesta el carácter "extraño" de todo otro que me es ajeno y que me enajena, es decir, que no me pertenece. Aún en medio de la comunicación puede aparecer de golpe la sensación de soledad y no sólo en los casos de incomprensión o de indiferencia. La extrañeza de aquel cuyo "mundo" no es el mío y cuya "subjetividad" no es la mía, me manifiestan precisamente al "otro".

Por otra parte, la ruptura manifestada en la soledad no se la acepta como definitiva, en ninguno de los casos, precisamente porque obscuramente al menos, no se la siente así. Antes que nada porque la soledad es soledad "de" otros, advertidos en su significatividad y responsividad al menos posible y por ende, en cierta manera siempre presentes. Enseguida, porque la soledad forzada tiene una relación intencional con la esperanza (encubierta aún en la desesperación) y la soledad libremente escogida tiende a volver a la convivencia (encubierta aún en el eremita)(11).

En la soledad pues, hay una comprensión de mí mismo que la ausencia del otro me permite obtener, que cualquiera sean sus modos o valoraciones, la siento como tal. Esta comprensión me lleva a - aprehender , o mejor a juzgar, primariamente "mi" propia existencia y secundariamente "La" existencia, apareciendo aquella como la

(10) LOTZ J.B., Della solitudine... I parte.

(11) HAYEN A., "De la solitude humaine à l'evidence d'autrui", en Bijdragen 14 (1.953) pp. 54-69; LAIN ENTRALCO, o.c., II, pp. 145.

concreción, no única ni exhaustiva de ésta. Así se manifiesta su carácter relacional no sólo al mundo y a los demás, sino a "su" destino que substancialmente es "el" estino de todo existente. Con ello la comprensión del otro hace posible desde otra vertiente - que no es el encuentro (12).

El análisis de la aparición del otro en la soledad muestra - de este modo que es afín y complementario del encuentro. Ambos ha cen patente el carácter real y exterior, espacial y temporal, intencional y significativo, responsable y responsivo del otro y - correlativamente del yo. Ambos muestran que la fractura entre yo y el otro no es total y radical, sino que se hallan implantados - en un suelo común y relacionados entre sí. Ambos, finalmente, manifiestan que estas relaciones -que para ser tales suponen una polaridad- unas son de carácter óntico y otras de carácter inten cional.

b) La fenomenología ha insistido en el carácter de "inmediatez" con que el otro se nos da. Es necesario no obstante, esclarecer qué clase de inmediatez es ésta o, lo que es lo mismo, a que - mediatez se opone. Sabida es la reacción de la fenomenología al idealismo y al empirismo; desde este ángulo debe ser interpretada.

Del análisis de la experiencia resulta que la existencia del otro no es fruto de una deducción a priori a partir de la perfección de lo creado, ni de una deducción transcendental explicativa de la emergencia del yo real, ni de un silogismo de analogía así - como tampoco es un puro hecho fáctico ni una pura presencia transparente intuida sensible o espiritualmente.

(12) LOTZ J.B., o.c., pp. 11-15. El encuentro con el otro no excluye el encuentro consigo mismo. Aunque fenomenológicamente se configuran diversamente, ambos permanecen al menos como - posibilidad en íntima correlación. En caso contrario, la soledad sería pura negación, el "sentirse perdido" de Sartre y de Heidegger.

Como experiencia vivida que es, la aparición del otro en un momento dado, remanda a sus "orígenes", sea a la génesis, despliegue y muerte de toda relación intersubjetiva que engloba la existencia en su arco temporal, sea a los presupuestos pre-reflexivos y antipredicativos que sostienen toda percepción y comprensión. - Según esto, el otro no se da "tout fait" y de una vez para siempre, sino que se va dando en el transcurso de la existencia en la cual la significación adquiere mayor riqueza y profundidad.

El otro no es el mismo "para" el niño, adolescente, adulto o anciano; para el hombre o la mujer; para el pobre o para el rico; para el enfermo o para el sano; para el afortunado y para el deprimido; para el superior, igual o inferior, etc. Sin embargo, es "el mismo" otro el que se da. ¿Cómo puede ser esto?. Porque el existante ante el cual el otro aparece es capaz de descubrir no sólo la "otredad", sino también la "alteridad"; porque su ser es abertura sobre el mundo y sobre el otro, "iluminando" el sentido, no sólo vital sino también ontológico de la realidad (13).

Entramos así a otra esfera de la inmediatez que va más allá de lo percibido y comprendido vitalmente y más acá de lo aprehendido temáticamente en la reflexión explícita y formal. Hay en efecto, una reflexión implícita y espontánea en la que se me da actual el ser real del otro como "sujeto" similar al yo y como sujeto "diverso" del yo, en una palabra, el "Alter ego". A tal reflexión la llamaremos -siguiendo la acertada expresión de Millán Fuelles- una "reflexión original semi-objetiva" (14).

Dejando de lado si la índole de inmediatez puede estrictamente aplicarse a ella (cosa que dudamos), ciñámonos a describir su proceso siguiendo los pasos del citado autor. De este modo llegaremos no ya a la instauración o constitución del otro, sino a su afirmación. En otras palabras, el otro se me da como "presencia subjetiva"

(13) BERDIAEV N., Cinq méditations sur la existence, pp. 62-68

(14) Estructura de la subjetividad, pp. 358-360; cf. desde pp. 398ss.

"En la experiencia de mi encuentro con el otro -dice - Millán Puelles- éste no se me ofrece simplemente como objeto inmediato (...). La vivencia en cuestión es esencialmente con-vivencia, una estructura con dos polos - subjetivos, ninguno de los cuales se reduce a ser un mero objeto para el otro.

Y ésto no significa solamente lo que desde luego hay que afirmar frente a toda interpretación idealista de la vivencia de la subjetividad ajena. Porque si bien yo vivo al alter ego como una realidad transobjetiva -tanto como la mía- y este vivirle es mi respectivo modo de vivirme en cuanto vivo al otro, yo no me experimento solamente como viviendo algo que yo no soy y que tiene una realidad transobjetiva, sino como apuntando a una subjetividad que a la vez está en acto respecto a mí mismo. Yo le estoy viviendo su vivirme y ella me está -viviendo su vivirle.

Recordemos se trata aquí de la vivencia sin la cual no se da la intelección de la posibilidad del encuentro con el otro. Cuando pienso en otro yo que no me vive, -lo estoy pensando como subjetividad porque ya poseo la experiencia de sentirme vivido por un alter ego. Si no le atribuyo a lo entendido la posibilidad de vivirme él a su vez, no lo puedo vivir como subjetividad; y si se la atribuyo, es porque ya se por experiencia lo que es estar me viviendo como vivido por otro.

Esta experiencia es la que da sentido a cualquier acto derivado o secundario de contar con algún yo que me es ajeno. Volviendo pues a ella, tenemos que decir que, en razón que la otra subjetividad es 'otra', mi acto de captarla se asemeja a la aprehensión de un objeto; pero en razón de que es 'subjetividad en acto con relación a mi ser', mi captarlo es tan solo una actividad cuasi-objetiva.

La subjetividad ajena que aprehendo no se me ofrece como un mero término de mi propio entenderla, sino que es entendida como eo ipso aprehensiva de mismo. No estoy pues, en el caso de reproducir una vivencia mía, pero - tampoco sólo en el de vivirla, sino que vivo a la vez - la vivencia ajena que me tiene a mi mismo como término. La autoconciencia dada de este modo no es por tanto una tautología inobjetiva, ni tampoco una reflexión propiamente dicha. Se trata en suma, de un acto de reflexividad originaria... y cuya forma puede definirse como la propia de la reflexividad originaria intersubjetivamente transcendente" (15).

En toda aprehensión y juicio del otro o acerca del otro, está in actu ejercido tal tipo de reflexión, por lo que la enajenación total es imposible. Si lo fuera (como sucede en los casos patológicos), el otro no sería aprehendido como formalmente "otro", ni como "el" otro, sino como simple horizonte de su ser enajenado. Desde la "presencia subjetiva" del otro se ilumina por otra parte, su carácter significativo y responsivo, en sus dimensiones noéticas y éticas, alcanzando el fundamento en que se asienta su aparecer. Al mismo tiempo abre la posibilidad de otro aspecto de la presencia, - en la constitución de lo que podría llamarsele "presencia aceptada".

Entendemos por tal, la aceptación del ser del otro en una valoración consecutiva al conocimiento de la alteridad concreta del otro. Tal "reconocimiento" no debe confundirse todavía con una verificación crítica de la "re-presentación" intelectual del otro, ni se identifica sin más al "consentimiento al ser" en el sentido que da a esta expresión A. Forest; sino más bien, a una "opción" a que el otro sea en la medida en que yo le permito y quiero que sea, o para decirlo con G. Marcel, "el grado de disponibilidad que permite que el otro aparezca".

(15) Estructura de la subjetividad, pp. pp. 360-361

La subjetividad del otro, en su concreción existencial, da pie a una "ambigüedad" que en el plano de la aparición constitutiva solo puede ser disipada por la "afirmación" de lo que el otro es. Dicha afirmación recae necesariamente en el sentido y significado que el otro tiene para mí. En líneas generales tal significado está en el horizonte de la objetividad o de la subjetividad, - dentro de los cuales cae la aceptación por parte mía y recíprocamente, por parte del otro, con respecto a mí.

Hay pues una co-afirmación activa que especifica la alteridad y señala el campo de la comunicación posible. Ciertamente que esta aceptación aquí y ahora de este o aquel otro, está insertado dentro del arco de la existencia mía en cuanto opción de lo que Heidegger llama autenticidad o inautenticidad de la existencia. Con lo cual se indica que si bien la presencia aceptada aquí y ahora es consecuente a un conocimiento del otro (intencio intencional), la dirección global de la existencia como fruto de una opción fundamental es la que hace que esta aceptación esté "situada" en éste o aquel campo (intencio intencional) (16).

La alteridad que aquí aparece es distinta de las ya señaladas, aunque complementaria (dado que son aspectos del mismo alter ego); es aquella en que el otro aparece como un obstáculo, como un valor o como una persona. La constitución de tales alteridades no es la misma que la simple significación del otro como se me da, sino cómo quiero que ella sea. Es pues una iluminación de sentido que brota de una "actitud" y que en definitiva brota de una libertad, sea "de" mi propia existencia en sus disponibilidades, sea "para" abrir el campo concreto de relaciones (17).

(16) Cf. supra Ia. cap. 2., par. 1 y 3.

(17) Fundando así la presencia significativa y responsiva. Cf. NEDONCELLE, "Les donées de la conscience et le don des personnes", en GM 1, (1.950), pp. 74ss.

Aún en la experiencia negativa de tal aceptación, el otro aparece como alguien (alter ego), ante el cual estoy in-dispuesto activamente, o sea, le "otorgo" una significación negativa. La actitud de rechazo que la acompaña muestra a las claras un reconocimiento que el otro para entrar en mi mundo y en mi existencia debe ser "llamado" a existir-conmigo, pero que no por ser rechazado su presencia deja de ser tal, ya que la misma marginación implica una afirmación (sin la cual aquella carecería de sentido).

En el encuentro pues, el otro se presenta, o mejor, "es" presencia (fenomenológicamente hablando), sentida, orientada, significativa, subjetiva y aceptada; otro yo (alter ego), que está frente a mí, al que permito ser y frente al cual estoy yo que me permite ser. Esta "reciprocidad de presencias" deberá ser ahondada en el siguiente apartado.

2.- La constitución del "nosotros"

El "aparecer del hombre en el mundo" no se muestra como una emergencia monádica, sino intersubjetiva. Si el hombre se hace manifiesto como tal por la conciencia que tiene de sí y que se traduce en racionalidad y libertad, dicha conciencia no puede advenir a menos que contemporáneamente advenga la conciencia del otro y de lo otro. Por tanto, no puede estudiarse la conciencia sin estudiar simultáneamente todas sus relaciones intencionales: la aparición del hombre concreto "al" otro y al mundo, es correlativa a la aparición "del" otro y del mundo (17bis).

(17bis) El ser con los demás y para los demás, -escribe Gevaert- pertenece al núcleo mismo de la existencia humana. Esto -no se refiere solamente al hecho -por otra parte indiscutible- de que el mundo lleva por todas partes las huellas de otros seres humanos, ni al puro hecho de que existen muchos "semejantes" con los que nos toca compartir el mismo espacio terreno.

Puesta esta premisa, es fácil advertir que el "nosotros" se presenta no como una suma de alteridades ni como una superación de las mismas, sino más bien, como una unidad primitiva y originaria en cuyo seno surgen las diversas relaciones interpersonales, - por un juego dialéctico que incluye a la vez el yo y el otro. Esta unidad sin embargo, no debe concebirse como una idea indiferenciada ni esta dialéctica como pura oposición de términos racionales (Hegel), sino como un movimiento concreto y una totalidad concreta descritas fenomenológicamente en la expresión "ser con los demás".

... El ser con los demás, en su significado más profundo y genuino, significa que el hombre no está nunca solo. Su existencia personal está siempre orientada hacia los demás, ligada a los demás, en comunión con los demás. El otro está, indudablemente, presente a la existencia personal, pero como uno que afecta a la existencia en sus dimensiones más personales. La idea de co-existencia incluye también que la existencia - se desarrolla y se realiza junto con otros en el mundo y que el sentido mismo de la existencia está ligado a la llamada - del otro que quiere ser alguien delante de mí o que me invita a ser alguien delante de él, en el amor y en la construcción de un mundo más humano.

El vínculo de mi experiencia personal con el otro y la orientación hacia el otro son algo tan central que es imposible negarlo en la práctica, mientras que en el nivel teórico su negación haría ipso facto incomprensible e inconsciente - a la misma existencia personal. Por eso mismo se habla de una primera verdad del hombre, existencialmente indudable; un - "hecho primitivo", como lo llama A. Dondyne (cfr. Fe cristiana, 62 s), esto es, una verdad que se impone por su propia fuerza, que no deja ulteriormente reducir a otras verdades - más elementales y que al mismo tiempo ilumina a toda la existencia humana.

El hecho original en que el otro se revela y se impone a mi existencia es el que indica E. Levinas : el pobre, la viuda, el niño, el hambriento, todo hombre que quiere ser reconocido como "alguien" y que me pide que le reconozca y que sea alguien ante él y para él. El otro se impone por sí mismo, irrumpe en mi existencia. El otro no existe porque yo me haya puesto a pensar y a demostrar su existencia. Antes de cualquier iluminación por mi parte y de cualquier argumento que se me haya ocurrido, él está allí, cara a cara, como libertad inaferrable y exigente. Ni siquiera tiene necesidad - de formular explícitamente la petición de reconocimiento; su

.../...

Antes que el hombre "aparezca" al mundo, su condición de relacionalidad se presenta casi de unidad psicobiológica con la madre. El hecho de aparecer al mundo manifiesta una ruptura; el de destacarse del seno materno para comenzar una existencia propia - independiente de la madre. Desde este momento, el nuevo ser tendrá su punto de vista propio desde el cual mira al mundo y a los demás; no obstante, en las primeras fases ese punto de vista se concentrará en la madre, en ese "otro" que condensa a todos los otros y que en cierta forma es prolongación de sí mismo. Ella será el horizonte vital y afectivo, punto de referencia de todo otro nuevo horizonte (18).

Desde esta conciencia difusa e indeterminada, irá surgiendo - por identificación y diversificación una conciencia más clara de - los otros y de sí mismo, así como de las relaciones que entre ambos existen o se pueden establecer. Desde el horizonte infantil, estas relaciones siempre parten del yo y a él vuelven; el mundo humano y natural es visto como escenario de su existencia. No obstante, este "yo" entra en cierta forma a hacer un todo con el resto de tal modo que puede decirse tanto que el yo vive lo otros y las cosas, como que éstos lo viven a él.

... misma presencia ya exigencia de reconocimiento, llamada que se me dirige, apelación a mi responsabilidad. Por eso mismo - mi existencia es inevitablemente una aceptación o una repulsa del otro. La inserción es el orden de las personas a toda opción y a toda realización humana. En la comunión con los demás es donde me hago capaz de escoger o de rehusar al otro.

Por consiguiente, la certeza del otro que se impone por sí mismo es doble. Afecta a su existencia como otro ser que se revela y se da a conocer independientemente de mi inteligencia; y afecta también al carácter fundamentalmente ético de mi existencia, mediante el cual todo lo que se debe hacer para realizar la existencia va ligado al reconocimiento del otro, esto es, a ser alguien para el otro (cfr. J. GEVAERT, obr. cit. pp. 46-48).

(18) DEROSI G., "La comunicazione e il rimando all'originario", en Probl. Com. pp. 157-165

La emergencia del hombre se dará en la progresiva oposición, primero sentida y luego pensada, entre su yo y los otros yo, su yo y las cosas. Las primeras experiencias de la soledad frente a los demás y a la naturaleza, le irán destacando de ellos pero conservando siempre una relación positiva: la negación que lleva consigo toda oposición mienta en efecto, la afirmación, en este caso del otro en su alteridad y de lo otro en su otredad, así como de su propia alteridad con respecto a los demás.

Este proceso -que muestra por otra parte la temporalidad de la conciencia- desemboca, no solamente en una actitud de afirmación de sí frente al otro, sino también de un reconocimiento del otro frente a sí. Esta distancia rompe aquella unidad puramente afectiva pero permite la aparición de una nueva unidad, en cuyo seno las relaciones serán de un "nosotros" que incluye a todos los alter-ego - próximos o lejanos, coetáneos, pasados o venideros, en diversos grados de reciprocidad que no se excluyen, sino que se integran en las coordenadas socio-históricas (19).

La unidad del nosotros que en su comienzo es una unidad cuasi-natural, deviene en una unidad histórica, horizonte en el cual la conciencia del existente se hace "manifiesta", sea de-sí para-sí, - como de-sí para-el-otro y del otro para-sí. El "sentido" pues, que rige todo el proceso de alteridad, no es destruir el nosotros original, sino de darle plenitud y consistencia o más gráficamente, de hacer lo verdadero en carne y hueso; en síntesis, de "encarnarlo" - en la acepción fenomenológica y existencial. El devenir del hombre concreto, en efecto, su-pone la distinción y la reciprocidad en virtud de los correlatos noemáticos de su conciencia y existencia.

(19) RIDEAU E., "Qu'est-ce que la personne humaine?", NRT 75 (1.953), pp. 141-154; CHATEAU J., "Conquête de mon prochain", en HP - pp. 45-48; LEROY A L., "Remarques sur des relations banales: de l'autre à toi", en HB, pp. 65-68

La consideración precedente lleva a alargar el análisis hacia la "aparición del hombre al mundo" en una perspectiva que abarca - la historia de la humanidad. La condición histórica del existente, que soy yo y el otro, lleva consigo la recapitulación del pasado y su proyección al porvenir, o sea, que la manifestación del hombre que hay en mí y en el otro traduce en pequeño -pero con las mismas características esenciales- el largo proceso de la humanidad hasta el advenimiento del hombre. Una vez más, el "nosotros" se muestra sosteniendo el proceso en su integridad (20).

Es en el seno de las comunidades primitivas (en el sentido antropológico), que el hombre aparece por vez primera y su conciencia se identifica con la misma. La unidad entre los miembros es una unidad que transmite el símbolo (totémico, ritual, etc.), a una afectiva y efectivamente a todos ellos. El hombre se siente como -partícipe (en el sentido más de "ser parte" que de "tomar parte"), de la comunidad. El hombre "vive" así intensamente el grupo a que pertenece y es moldeado por el grupo, que es la medida de sus pensamientos y acciones, brevemente de su conciencia. Esta, en efecto, se abre al mito, representación concreta de la unidad con tiempo y espacio propios, al mismo tiempo que expresión del inconsciente colectivo.

El contacto con otros grupos de cultura y tradiciones distintas, operan un alargamiento y una crisis : desde el punto de vista negativo, una ruptura de la identidad hombre-grupo de pertenencia y desde el punto de vista positivo, la progresiva formación de una nueva identidad, a saber, hombre=valores. El módulo de referencias ya no es el grupo sino valores que trascienden el grupo. Juntamente a este proceso (complejo por lo demás), el hombre va adquiriendo conciencia de su "humanidad" y de la humanidad de los otros, es decir, de aquello que configura al hombre más allá de su color, - lengua, cultura, historia, etc.

(20) DE WAELEHENS A., Exp. Nat. et Phil., cap. VI. En la ciencia: "La evolución ontogenética resume la filogenética"; en fenomenología : "el hombre es un ser histórico".

Esta ruptura sucesiva de la unidad por el "afrontamiento" de la alteridad, lleva a un conocimiento y reconocimiento del otro - en cuanto otro por parte del existente individual : de otro grupo al comienzo, de otro en cuanto perteneciente a otro grupo después y de otro como perteneciente a la humanidad al fin. Con lo cual - se indica que la unidad primitiva (o si se quiere, la relación en el seno de la unidad vivida), se va rompiendo sucesivamente en la experiencia de la alteridad, con el advenimiento de una razón cada vez más abstracta y de una libertad cada vez más consciente : el afirmarse del hombre como conciencia personal y del otro como un alter ego (21).

El afrontamiento a que hemos hecho referencia, "antes" de ser un afrontamiento de voluntades (Fichte), de ideas (Hegel) o de intereses (Marx), es un afrontamiento de existencia, inteligible en último término desde el destino total del hombre; es un afrontamiento que se va viviendo antes de ser conscientemente pensado y actuado como tal. En consecuencia, es una experiencia que no puede darse sino en el seno de un "nosotros" que se va plasmando a través - de múltiples relaciones; éstas, manteniendo el contacto fundamental, imponen no obstante, diversas distancias e instancias. Con lo que se plantea, contemporáneamente, el problema de la intersubjetividad.

Clásicamente este problema se lo propone de acuerdo a la identificación de sujeto a conciencia y por ende, la intersubjetividad es concebida ante todo, como relación de conciencias individuales. En términos similares, modernamente Nédoncelle (y en general la escuela espiritualista francesa), habla de una "reciprocidad de conciencias", basada en última instancia en la unidad del Absoluto (22).

-
- (21) Cf. GUSDORF G., "Instinct, mythe, reflexion", en Le monde non chrétien, 28 (oct.-dic. 1.953). Con todo es necesario precisar el concepto de "inconsciente colectivo" desde la fenomenología. Cf. DE WAELHENS, o.c., pp. 162ss. La obra clásica sobre la materia : M. SCHELLER, "Naturaleza y formas de la simpatía".
- (22) NEDONCELLE M., La réciprocité des consciences, Aubier, París, 1.942, tesis que repite en otras obras; L'AVELLE L., De la intimité spirituelle (id.); GOBRY I., La Personne, PUF, París, - 1.961. Cf. supra la, cap. 1, par. 2ª (Leibniz) y 3ª (Fichte).

Sin negar que a nivel de conciencia el hombre establece relaciones específicamente humanas en virtud del conocimiento racional y de la voluntad libre y que dada la intencionalidad de la conciencia, ésta se presenta como estructurada en relación de otro (esencia), la fenomenología investiga las condiciones existenciales a priori para que estas relaciones puedan darse tal como se dan en el sujeto concreto, es decir, encarnado. Al negar la identidad de hombre y conciencia, las consecuencias son fáciles de prever; el hombre se "encuentra" desde siempre en el mundo con los demás y por lo tanto toda relación debe ser "comprendida" (noética y noemáticamente), desde esta situación fundamental. La intencionalidad no es solo intencionalidad de la conciencia, sino del existente en su globalidad.

El "ser-con" o "junto-a" propio del existente, no puede interpretarse en términos de pura objetualidad ni de pura subjetividad. Las cosas guardan entre sí relaciones mensurables dentro de un tiempo y espacio cuantitativos; es un ser junto a otro ser en relación de contigüidad (dejando de lado que para ser plenamente, debe ser "dicho" por el existente). Los puros sujetos, por su parte, se relacionarían sin ninguna referencia al tiempo y al espacio y en virtud de una pura libertad. Ni uno ni otro es el caso del hombre. En comparación con las cosas, el sujeto corpóreo (en sentido fenomenológico), no es simplemente exterior, sino guarda una intimidad con un tiempo y espacio que no son sin más el tiempo y espacio físicos. Frente a los puros espíritus (al menos hipotéticos), el hombre no es simplemente interioridad, sino que está implantado en su ser, obrar y aparecer en un mundo con el que guarda cierta continuidad. En definitiva, la situación del existente hace que el ser con el otro se presente, más que como una mezcla de subjetividad y objetividad, como una condición de posibilidad real para que ambas puedan darse.

En encuentro humano es así presencia y compañía, experiencia e historia, posibilidad y facticidad. Es algo que se va dando y logrando en el curso de la existencia, arraigado en un sujeto concreto y proyectándose desde sí hacia los otros. Es necesario recalcar

esto último aunque sea evidente : el existente no es un puro para otro como no es un puro para-sí. Cada existente, en efecto, se encuentra con otro desde su facticidad corpórea (sexo, edad, salud, cualidades, etc.), que no es simplemente para-otro; por otra parte, la "proyección" no vacía el sujeto sino que lo pone en perspectiva (o mejor, el sujeto se pone en perspectiva por la proyección). Así pues, el encuentro en parte es dado, en parte es realizado; el nosotros es fruto de un "ir siendo" que se pone desde su concreta subjetividad y se relaciona con el otro como con un alter-ego. Y por - que el existente es un ente en el que el ser es cabe-sí, la relación entre existentes, el "junto-a", se funda siempre en un modo de ser cabe-el-ser del otro, aún cuando se presente veladamente (por otra parte, es su condición de posibilidad para aparecer), en su - facticidad semi-objetual.

"Las personas aparecen funcionalmente relativas las unas a las otras, ordenadas las unas a las otras. Esta mutua ordenación no es, sin embargo, más que esbozada por la naturaleza; ella debe ser cumplida por la libertad de - cada persona. Por lo mismo, el acuerdo de los espíritus la armonía de las conciencias en el amor, aparece como un ideal, inaccesible en su forma perfecta más obligatorio de tender hacia él" (23).

La unidad del nosotros es pues una unidad de intencionalidades. La abertura del existente -abertura que permite comprender y dar un significado- se manifiesta antes que nada en el sentirse - con los otros frente al mundo y al propio destino. El horizonte de esta intencionalidad es común a todos y al mismo tiempo propio de cada uno ya que lo que distingue al existente es precisamente una

(23) GIVORD R., "De la relativité des personnes", en HP 56; cf. DIEZ ALEGRIA J.M., "Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana", Rev. Fil. 21 (Madrid, 1.962), pp. 25-30

participación que no lleva consigo una total alienación. Así la - intencionalidad vivida y espontánea de un nosotros indiferenciado, es subsumida y concretada a través de relaciones conscientes y por ende, libremente establecidas (24).

De este modo, el nosotros se configura en su raíz de acuerdo a una relación entre existentes con respecto al mundo en su mundanidad o a una relación entre existentes con respecto a sí mismos - en cuanto entes en que el ser se manifiesta : ambos están comprendidos en el propio y común destino. Vale decir, que el nosotros - puede estar constituido en una relación yo-él o en una relación - yo-tú. En ambos casos hay algo "nuestro" que nos une y adquiere - significación precisamente por el tipo de relación a que da lugar y en que se basa : "decir lo nuestro es declarar que alguna posibilidad es mancomunadamente poseída" (25).

El "nuestro" a que hace mención el nosotros puede ser, sino el común empeño en un hacer o en el ser, el tiempo en que las existencias se mancomunan o el espacio en que tal convivencia se desarrolla. Tales dimensiones existenciales adquieren significado por la presencia de un nosotros, que por lo mismo que está abierto a todas las posibilidades, no es estático ni mecánico. Si la relación yo-él cambia en la relación yo-tú, no sólo el empeño existencial - sino también el tiempo y el espacio adquiere otro significado. Y - es que lo "nuestro" está dentro de un proyecto existencial que es correlativo al "nosotros" o sea, que la relación que hay entre ambos es una correlación noético-noemática (26)

(24) El nosotros más "ambiguo" sería así el nosotros sexual. Cf. DE WAELEHENS A., Exist. et sign., pp. 202-211; BERDIEV N., Cinq méditations..., pp. 124-127; BUYTENDIJK J., Phenomenologie de la rencontre.

(25) LAIN ENTRALGO., o.c., II, p. 104. La forma gramatical "tu" y "el" no coincide necesariamente con su uso fenomenológico : no es su forma gramatical sino su sentido lo que la fenomenología tiende a destacar.

(26) Cf. idem, pp. 103-113

En consecuencia, si bien se puede afirmar que el nosotros se mantiene en la alteridad y que se da originariamente como unidad, es menester afirmar también que el nosotros se va constituyendo - por una serie de opciones fundamentales en las que el otro se reconoce como "el" o como "tú", opciones que desde luego están condicionadas por el otro (ya que son correlativas) y por la situación (ya que son existenciales). La reciprocidad latente es vivida desde ciertas perspectivas, desde las cuales también se constituyen los "vosotros". Consideremos pues, estos dos tipos del "nosotros" en sus relaciones estructurales constitutivas (27).

En el nosotros constituido por la relación yo-tú, el existente se pone como sujeto de cualidades específicas valiosas, sean intrínsecas o extrínsecas (fuerzas, dotes de simpatía, riquezas, inteligencia, espíritu de iniciativa, etc.). El sujeto concreto es suplantado así por la suma de cualidades aptas para una tarea, o como núcleo de posibilidades que pueden ser usufructuadas; es sentido y comprendido a través de una representación que podemos llamar abstracta. De este modo, el yo que entra a formar parte del nosotros, se relaciona con el otro dentro de las coordenadas objetuales, así como el otro con respecto a mí.

El principio de unidad de tal "nosotros" no puede provenir - sino de un "acuerdo" o "convención" de esas cualidades para la ejecución de algo común: el yo y el otro formamos parte de un todo orgánico operativo en cuanto ponemos complementariamente nuestras respectivas cualidades y facultades "conforme" a lo estipulado explícitamente o implícitamente. Por tanto, yo y el otro somos

(27) Recogemos aquí los análisis de Heidegger, Marcel y Sartre - ya expuestos en la primera parte. La literatura sobre el argumento es extensa: EUBER M., La vie en dialogue, Abier, París 1.959; BERDIEV N., o.c., 3a méditation; LACROIX J., Le sens du dialogue, pp. 134ss; LOZT J.B., Della solitudine dell'uomo, pp. 115-139; MARCEL DE CORTE, "Les bases préjudicatives de la communication"; LAIN ENTRALGO con su estudio completo en su tantas veces citada Teoría y realidad del otro (con abundante bibliografía al respecto); GARCIA MORENTE, Ensayo sobre la vida privada, etc. (cf. bibliografía al final).

"medidos" por ciertas normas prefijadas y aceptadas, a las cuales nos sometemos y en las cuales se basa o consiste la unidad. En un sentido amplio se puede decir que el "contrato" es el que hace y sostiene el nosotros.

La estructura de este tipo de relación está pues, en una convergencia de acuerdo a un modelo de referencias, que actúa como norma; principio de identidad del nosotros a través del tiempo y de distinción con respecto a otros "nosotros", es un "objeto" o - si se quiere, "ordenamiento objetivo", claramente definido y estipulado. En este ordenamiento, las cualidades y facultades se aunan en un común hacer : el sujeto "vale" según el rendimiento y la adaptación al conjunto.

En la relación yo-él, tanto uno como otro entramos a formar parte de un "nosotros" en cuanto agentes en el mundo. La libertad está condicionada por la situación natural y social, el mundo y los hombres son vistos como un repertorio de posibilidades y la inteligencia es usada para la elucidación práctica y teórica de tales posibilidades. Es un "nosotros" no totalmente libre, sino en gran parte impuesto por las circunstancias y que se despliega en los marcos que dichas circunstancias imponen. El yo y el otro mostramos aquella faz del existente volcada al mundo, literalmente - nuestra "persona" y técnicamente, nuestra "entidad social". Es un nosotros en el que sus componentes se manifiestan en cuanto son-para-otros y se juegan en esta misma dirección : relaciones intramundanas.

La finalidad que hace posible la convergencia del yo y de él es sin duda la obra, clara y definible. No sólo la obra para hacerse, sino también para usufructuarse o para contemplarse. De todos modos, alrededor de ella gira la intención de ambos y el motivo que nos agrupa. Lo cual indica que el existente "existe-con" en función de algo que le es extrínseco, aunque no totalmente extraño dada su situación fundamental : el mundo es una tarea que le compete al existente. Con todo, en cierto sentido se extraña de sí y de lo que el otro tiene de sí para agotar su abertura en "lo" otro; en otras palabras y sin dar al término un sentido dramático, en la relación

yo-él los existentes actúan "alinados" y transcendidos más que idénticos y transcendentales, arrastrando en su alienación a la misma obra que será vista bajo la luz de su utilidad o placer, o sea, como simple portadora de valores-para.

En cuanto útil o deleitable, la obra redundará en nuestro beneficio como entes sociables, o si se quiere, en el círculo de lo intramundano del existente. Para que el existente pueda construir su propio "ámbito" no puede prescindir del otro; en cierto modo, - lo "mío" forma parte de lo "nuestro" en cuanto no puede ser posible sino como incluido dentro de una totalidad (social, cultural - histórica, psicobiológica). Sólo en el ámbito del nosotros, lo nuestro puede devenir mío, y lo mío, nuestro, aunque no contemporáneamente : con mi esfuerzo unido al del otro, podemos realizar algo - que será después mío "y" de él, según una medida de proporción en el reparto.

En el seno de la relación yo-él, subsiste pues, una cierta - ruptura inicial y final. Serán "nuestros" los utensilios, el tiempo de hacer, el lugar para dicho hacer, las oportunidades, los esfuerzos, en una palabra, los "bienes" disponibles. Serán "nuestras" también, las relaciones recíprocas que nos conforman uno a otro en relación a algo en cuya consecución ambos entramos en términos de igualdad o proporcionalidad como partes funcionales de un todo operante, o sean las responsabilidades y deberes. Pero la distancia - subsiste : una distancia del yo-mí en cada uno y una distancia de lo mío y lo suyo en la correlación. Al final, cada uno se repliega en "su" ámbito para enfrentar por sí y responder ante sí de sí mismo.

De esta manera, si bien el nosotros constituido en la relación antedicha arranca al hombre de su aislamiento e indigencia, no le puede quitar su soledad. Este nosotros tiene "sentido" en cuanto - está orientado a lo que hace y tiene un "significado" en cuanto hace lo que debe hacer. El tener significado o razón de ser y el estar significado u objetivado se compenetran totalmente : el nosotros "es" aquello que hace. Así la unidad es necesariamente "uniformidad" y los respectivos comportamientos deben "ajustarse", no

sólo jurídicamente sino también psicológica y culturalmente. El - hombre que entra en relación es "el hombre general", que responde a la obra y al grupo de pertenencia. Su ser se ha vaciado en su aparecer factual y fáctico, se manifiesta en lo que hace y es juzgado por lo que hace.

En el nosotros constituido por la relación yo-tu, por el contrario, ambos términos se ponen como sujetos concretos y como tales de comprender y se reconocen. Más allá de las cualidades usufructuables y complementarias, cada uno percibe en el otro la maravilla del ser que revela y realiza su propia existencia, dando consistencia y sentido a la misma, siendo su singularidad y dignidad irremplazable y justificada por sí.

El principio de unidad de tal "nosotros" proviene de una apertura fundamental y de un consentimiento al ser del otro.

"Apertura significa de un lado, distancia de sí mismo, o sea, del propio yo, por lo cual cada uno de los dos, en vez de asimilar, sujetar e incorporar al otro en el propio yo, lo deja en el propio valor y toma acto de ello. Apertura significa, de otro lado, que cada uno ofrece al otro el espacio en que viene liberado de sí mismo, purificado y conducido a la plenitud del propio yo" (28).

Es pues, un común empeño de recíproca promoción en lo que el - existente tiene de ser lo que unifica el yo y el tú; ningún modelo preestablecido puede servir de norma, sino la común referencia al - ideal o mejor dicho, a la vocación propia de cada uno es la que debe orientar todo el movimiento en su integridad. Al decir vocación, hacemos alusión a un llamado y a una respuesta que un existente dirige al otro para el cumplimiento de su ser en el mundo en lo que - tiene precisamente de ser. Llamado y respuesta, por tanto, desde una

(28) LOTZ J.B., o.c., pp. 122-123

situación hacia otra situación que será una permanente "conversión" a lo más auténtico de la existencia.

Las posibilidades que se movilizan pues, no son en vistas de un hacer más sino de un ser más. Esto indica que la relación yo-tú se fundamenta y se corona en el amor, donde la alteridad es respetada y afirmada en su valor para-sí y el trascenderse no implica alienación sino reencuentro con lo mejor de sí mismo y del otro. Y es en esta convergencia donde el "nosotros" adquiere consistencia y forma.

Convergencia de libertades, en primer lugar, tanto en el aspecto electivo cuanto liberativo, ya que el tú y el yo se abren recíprocamente ejerciendo soberanamente su capacidad de donación y expresando su oculta intimidad. Convergencia de compresión, en segundo lugar, no sólo en el aspecto psicológico sino más bien en el ontológico que equivale a la iluminación del ser del otro, precisamente en lo que tiene de ser y participación de su propia luz al otro. El horizonte a que tales convergencias se abren es de por sí infinito; en realidad es a Dios que se abre el nosotros, implícita o explícitamente, como fuente y sentido último del yo y del tú, en la reciprocidad que los aúna. De este modo, la relación trasciende los términos de las coordenadas objetuales y los radica en algo definitivo.

Las dimensiones del existente se cumplen así sin "extrañarlos" de su situación fundamental. En la relación yo-tú, el existente es con el otro no en función de "lo" otro, sino de lo que es más originario de sí mismos, a saber, el ser; asimismo, el mundo es rescatado de su objetividad usufructuable o visualizable para ser reconducido a su verdad. No será necesaria ninguna expropiación para construir el propio ámbito, antes bien lo mío y lo suyo -que en el reino del "haber" son separables- constituyen un bien común que no se disminuye en el disfrute y en la participación, antes bien, se enriquece. El compartir de la existencia propia de la relación yo-tú, no lleva consigo una división de lo nuestro antes bien, una in-división que es prolongación de la unidad del nosotros.

En el seno de dicha relación se mantiene pues, la unidad de "nosotros" y de lo "nuestro". Será "nuestro" el mundo que se desvela, el tiempo en que la existencia se despliega, el lugar en que la existencia se comparte, los afanes, dolores y alegrías que preparan y acompañan el manifestarse de la verdad del ser. Serán "nuestras" también, las relaciones que nos abren uno al otro en reciprocidad, en vistas a la relación del proyecto existencial del cual respondemos a nosotros mismos y simultáneamente, a cada uno ante sí mismo. El contacto de mí conmigo mismo y con el otro se correlacionan, manteniéndose en ese ámbito que es el propio del ser "cabe sí". No es la fusión y efusión propias del alienarse, sino la unidad "en" la alteridad que fusiona sin destruir y se irradia sin perderse.

De este modo, el nosotros mantiene al yo y al tú en una solidad que no es sinónimo de aislamiento, sino de posesión del propio ser, al mismo tiempo que los comunica entre sí y por la misma razón en lo más radical e indestructible. El "sentido" de este nosotros es el orientarse hacia la transcendencia y su profundo "significado" es la aparición del verdadero ser. De allí que su tener significado y su significación empírica no concuerdan: el nosotros siempre trasciende sus propias realizaciones. Así la unidad no es fruto de comportamientos uniformemente ajustados, sino permanente creatividad que subsumiendo la justicia de las relaciones en un plano superior del amor, proyecta a ambos existentes en sus energías y facultades plenas en el sentido del ser. El hombre que entra en relación es por ende, el sujeto concreto, que responde de su propio ser y en cierto modo del ser del otro en cuanto del otro. El ser aparece en lo que es, se manifiesta y es juzgado en lo que es.

La superación de la alteridad tiene pues, dos vertientes, constituyentes ambas del existente y por lo tanto, inseparables y complementarias, al menos como posibilidad. M. Buber ha mostrado como el existente no puede ser ni un puro "el" ni un puro "tú"; en los límites está la materia y Dios, aquella como puro él y éste como puro Tú. El nosotros pues, responde siempre a posibilidades que en lo definitiva se hacen realidad en tanto media una opción que es la que

estructura de un modo u otro el "nosotros", y en él, las distancias y los contactos, pero que no pueden rebasar la situación fundamental propia del existente. En otras palabras, el existente no será jamás ni una mera posibilidad y un Absoluto : participa de uno y otro y en su "proyecto" puede realizarse en una u otra dirección, cerrándose en su inmanencia o abriéndose a la Transcendencia. El nosotros será así el resultado de tales opciones (29).

Al hablar de una "superación" de la alteridad, debemos precavernos de malas interpretaciones : no se trata de reducir el nosotros a unidad de contrarios que se excluyen en el juego de la dialéctica, de la afectividad pura (interpretada por los demás en términos de supremacía-sujección), o que se incluyen en el juego de la razón pura (interpretada a su vez, en términos de identidad-negación). En el primer caso, el otro es una absurda necesidad (Sartre) y en el segundo, el otro es pura mediación (Hegel). Dentro de las premisas de la fenomenología idealista -de las cuales no se escapa el pensamiento de Sartre- el problema fundamental es la "reducción" a la unidad de conciencia.

En efecto, si el hombre se identifica a su conciencia (o a sus presupuestos prereflexivos sin salir de su ámbito), el otro no puede aparecer sino como momento necesario de mediación, dada la inmanencia de la misma. En cambio, si se admite -sin por ello no negar enteramente que el otro media en cuanto a la toma de conciencia del existente- que uno "y" otro se abren al ser y en él están arraigados, entonces se hace posible críticamente la afirmación -del otro como otro-yo y la existencia de un "nosotros" en cuyo seno la relación de alteridad sea "en" la unidad. Una fenomenología cuidadosa del "nosotros" muestra que tal fenómeno manifiesta la común apertura a lo transfenoménico, fundada en la verdad del existente que es la de un Dasein abierto al ser. Sólo esta exégesis -del fenómeno permite recoger todas sus manifestaciones y aferrar lo que le es más esencial y propio.

(29) EUBER M., o.c., sobre todo pp. 201-215; BRUNNER A., La personne incarnée, pp. 144-164

La constitución del nosotros se presenta pues, como un proceso complejo y difícilmente reductible a un esquema; sin embargo, - indica siempre la presencia de una abertura al mundo y al otro, "abertura" que es conocimiento, amor, sentimiento, voluntad, percepción, etc. y que es recíproca en medida más o menos larga y profunda. Dicha abertura y reciprocidad se ponen de manifiesto en la palabra, instrumento indispensable para la concreta realidad del nosotros.

3.- La palabra humana

En la constitución del "nosotros", la palabra desempeña un papel esencial, dado que además de caracterizar las relaciones humanas, fenomenológicamente las constituye en todos sus niveles (30).

- (30) Para decir qué es el hombre hay que partir del lenguaje, decía Heidegger (cfr. Nietzsche I., Pfu Hinger, 1.961- pp. 369. Independientemente del significado específico que Heidegger atribuye a esta afirmación, puede decirse que ningún hecho es tan universal y significativamente "humano" como el hablar - (la palabra que el otro me dirige y la que yo dirijo a él). - Sólo el hombre "habla"; y siempre que se está en presencia de seres humanos, se está en presencia de determinadas formas de lenguaje. Por ello muchos filósofos contemporáneos buscan por esta razón en el lenguaje el punto de vista privilegiado para la filosofía del hombre (cfr. J. Bückenheft, Die Begegnung - philosophie. Ihre Geschichtliche Aspekte, Freiburg. München 1.970, ppa. 83-99).

La palabra (el lenguaje, el habla), es una de las manifestaciones humanas que revelan con más claridad la estructura - diagonal e interpersonal de la existencia y esto en un doble aspecto: por un lado la palabra, toda palabra, está inserta en el análisis de las relaciones sociales; por otro, la inteligencia personal no logra realizarse fuera de la palabra.

La palabra es, a primera vista, la palabra recibida, la palabra que el otro me dirige. Es oportuno distinguir como M. Merleau, entre palabra hablada y palabra hablante (cfr. Phéno- menologie de la perception, París, 1.945, p. 329). La palabra hablante es aquella en la que la intención significativa se -

Hemos visto, en efecto, que el nosotros, lejos de ser el resultado de una suma de conciencias teóricamente ya autoconstituidas, es un modo fundamental y originario del existente de cuya realización (en sus diversas configuraciones), depende la "concreción" de su propia existencia. Por la misma razón, la palabra es algo más que un repertorio de signos convencionales de los que se echa mano para intercambiar estados de conciencia; ella es más bien un continuo hacer, mediante el cual va emergiendo la conciencia del yo, del otro y del mundo. En la medida en que yo me traduzco en palabras y traduzco en palabras el otro y lo otro, en esa misma medida el nosotros se va haciendo realidad (31).

Es necesario, por consiguiente, analizar el fenómeno de la palabra desde su "origen", dando por ello mismo al vocablo una aceptación más vasta de la usual, a saber, una extensión que abarque todo tipo de expresión humana y una comprensión que lo identifique al ser del existente como su modo peculiar y original. Es necesario además, mantener estrechamente ligados los dos aspectos complementarios y constitutivos de la palabra, cuales son su prolación y su audición: ambos implican, como veremos, la "dicción".

... encuentra en estado naciente". La palabra hablada nace del hecho de que "el acto de expresión constituye un mundo lingüístico y un mundo cultural. Por eso, la palabra hablada goza de unos significados disponibles, como de una fortuna adquirida".

Es la palabra que pertenece a una cultura determinada, portadora de una visión del mundo y de las cosas. Es también inseparablemente, la palabra que alguien me dirige, de persona a persona, imponiéndose a mi responsabilidad - (cfr. J. Gevaert, El problema del hombre, ed. Sígueme, Salamanca, 1.976, pag. 48).

(31) "A través de la palabra -prosigue Gevaert- se transmite la riqueza de la cultura. Esto quiere decir en concreto, - que los significados del mundo y de las cosas, se abren mediante la palabra a todo nuevo ser humano que entra a formar parte de la sociedad. A través de la palabra que da un nombre a las cosas y a los objetos, el mundo adquiere la fisonomía de un mundo llano y familiar. La palabra le permite al hombre moverse en este mundo y realizar el significado de su propia existencia".

Así pues, el centro de interés no será la palabra-cosa dotada de significado, sino la palabra-acción constituyente de sentido y significación (32).

- (32) La fenomenología recoge así la distinción introducida por De Saussure en la lingüística (cf. CASSIRER, Antropología filosófica, pp. 184ss) y las indicaciones del psicoanálisis (cf. DE WAELEHENS A., Exist. et sign., pp. 191ss).

Gevaert ha insistido igualmente en estos mismos contenidos. "Para no desnaturalizar el significado exacto de la palabra como ambiente en el que el hombre se hace consciente de si es necesario subrayar que la palabra, en último análisis, procede de un sujeto personal y va dirigida a otro sujeto personal. Es siempre uno el que interpela a otro llamándole por su nombre, dirigiéndose a un tú". Este aspecto corre el peligro de quedar en la sombra, ya que la palabra en la cultura moderna está pasivamente en sus formas objetivas y despersonalizadas, como la palabra escrita en los libros y la prensa. La cultura objetiva no es precisamente una realidad que existe independientemente del hombre que habla. Sólo es comprensible dentro del ámbito general del hombre que dirige directamente su palabra al otro.

La dimensión interpersonal del hombre queda subrayada, - más en concreto por la palabra activa o palabra parlante. - Para pensar y desarrollarse plenamente, no sólo es necesario oír la palabra de los demás iluminando y manipulando los significados del mundo. También es necesario expresarse en palabras, dirigir la palabra a los demás" (ct. pag. 50).

Pero aún destacando el lado de que no existe el pensamiento, solitario y aislado que recurre a la palabra como puro vehículo de comunicación; por el contrario, la palabra es la que existe como ambiente propio del pensamiento, de tal modo que el pensamiento se realiza siempre y necesariamente, como pensamiento parlante; esto no sería sólo la realidad de la palabra. Quedaría en la sombra una de sus dimensiones más fundamentales: la palabra como "revelación" de la persona, y no sólo como "desvelamiento" del modo y de las cosas.

En la palabra es el otro personalmente el que anuncia y expresa, manifestando y comunicando su propia riqueza, su misterio, sus gozos y esperanzas, la inconfundible novedad de su existencia (ib. pag. 51).

Encarando la palabra como una acción significativa, es posible advertir la conexión íntima que hay entre el signo, el sentido y la significación como momentos de un mismo fenómeno. Todo signo en efecto, tiene una significación y establece un sentido para el significante. Como condición de posibilidad del signo es menester, - pues, que quien significa : 1º) perciba el sentido de lo sentido, 2º) manifieste ese sentido y 3º) haga aquello en lo cual y por lo cual dicha manifestación aparezca. Luego "significar" es expresar (se) un sentido (orientación) de lo sentido (por los sentidos); - brevemente, e xpresar una actitud frente a la realidad. Para que el signo sea tal debe ser "intencional" (desde el existente) y debe - ser "perceptible" (para otro) : ambas cosas pueden darse solamente en y por la expresión, es decir, en y por la exteriorización corpórea. Por consiguiente, la condición de posibilidad real de la significación es la corporeidad, o mejor, "mi" cuerpo (33).

El a priori existencial que permite el "encuentro" del hombre con las cosas es el cuerpo que antes de ser "mole" (=quantitas), - es "lugar" de significaciones (=phaenomenon). El cuerpo, en efecto, "vive" las cosas y las cosas son vividas en y por el cuerpo, de tal modo que simultáneamente descubre y otorga sentido a todo ente, en mérito a la relación que con éste mantiene. El cuerpo -mi cuerpo- se diferencia del animal esencialmente, ya que no es vivido por el mundo (o sea, no es --- algo sujeto por entero a leyes biológicas) sino que vive él mismo el mundo (transcendiendo dichas leyes). El cuerpo es pues "presencia humana", es el lugar donde el hombre - "aparece" y donde el "mundo" se hace posible : él es signo y signifi- ficante.

(33) Cf. SARANO J., Essai sur la signification du corps, pp. 122-128; CHIRPAZ, Le corps, pp. 8-9; PORCEAU L., "Méthaphysique du corps", GM (1.967), pp. 1-9; CEVAERT J., obr. cit. pag. 69-114, especialmente pp. 91-103; O. FULLAT, "Sexualidad, - carne y amor", ed. Nova Terra, Barcelona, 1.966; LOPEZ IBOR J.L., y LOPEZ IBOR ALIÑO, J.L., El cuerpo y la corporalidad, ed. Gredos, 1.976; MERLEAU PONTY M., Fenómenos lógicos de la - Percepción, ed. ult. 1º parte; ZULT JURG, Psiquiatría antropológica, ed. Gredos y la amplia bibliografía de estos - últimos años sobre la corporalidad.

"si nuestro cuerpo no nos impone, como lo hace al animal, instintos definidos desde el nacimiento, él da al menos a nuestra vida la forma de la generalidad y prolonga en disposiciones estables nuestros actos personales... El cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo" (34). De aquí que el lugar donde se (me) "abre" el sentido del ser no sea ni amorfo ni férreamente determinado : es posibilidad para que la perspectiva sea a la vez horizonte que permite múltiples modos de vivir la realidad.

Estos modos de vivir la realidad se inician pues, en la corporeidad, cuyo "sentir" implica a la vez un ser afectado por la facticidad de las cosas y de su propio cuerpo y un instaurar sentido por la percepción y por el comportamiento. Ahora bien, el hecho - primero biológico y significativo, o sea, los modos fundamentales de vivir corporalmente la existencia es el sexo : el hombre y la mujer "sienten" las cosas y "se sienten" a sí mismos y "sienten" a los demás de un modo diverso y peculiar, aunque siempre dentro del ámbito de lo humano. En líneas generales, el hombre siente en términos de objetividad y coloca "frente-a" en situación de trabajo o acción transformadora; la mujer, en cambio, siente en términos de subjetividad y se coloca "junto-a" en situación de cuidado o acción protectora. Dentro de este amplio horizonte (que debe interpretarse como indicaciones generales), tanto uno como otra "proyectan" - su existencia y "dan sentido" a su ser, obrar y aparecer. El modo general de abordar las cosas y los otros a partir de lo que se es (corporalmente), constituirá así el fondo atemático de toda expresión y de toda hermenéutica (35).

(34) En Phen. de la perception, p.171; cf. CHIRPAZ, o.c., pp. 76-99

(35) BUYTENDIJK J., *La femme*, pp. 294-317; MARC A., "L'homme et la femme", *L'Année theol.* (1.946), pp. 431ss y (1.947) pp. 18ss; GEVAERT J., obr. cit. pp. 103-114; LAMARE N., *Conocimiento formal de la mujer*, ed. Fontanelle, Barcelona, 1.965; CASTILLA DEL PINO C., *Cuatro ensayos sobre la mujer*, Madrid, ed. Alianza, 1.975; CHASSEGNET-SMIRGEL J., *La sexualidad femenina*, ed. Lasa, Barcelona, 1.977; JUDITH M. BARDWICK, *Psicología de la mujer*, ed. Alianza, Madrid, 1.976; BONAPARTE M., *La sexualidad de la mujer*, ed. Horme, Buenos Aires, 1.961; MARIANA LEIBL, *Psicología de la mujer*, ed. Lague, 2 vol. Buenos Aires, 1.967; PEUTSCH H., *La psychologie des femmes*, PUT, 2 vol. París, 1.962; SALGADO, E., *Erotismo y sociedad de consumo*, ediciones 29. Barcelona 1.975.

El modo original del signo es pues, la significación que el hombre hace de sí propio en su corporeidad, significación que se identifica con el mismo sujeto encarnado como un modo de ser propio y que lo pone en evidencia ante otro; el modo de aparecer humano es significante y significativo. Por su corporeidad, el existente es palabra : ella patentiza la identidad del sujeto.

"El modo humano de aparecer posee una significación porque es aparición para otro. Nuestro prójimo comprende esta aparición como la perceptibilidad de nosotros mismos : por nosotros mismos, él sabe la manera propia y original en la que somos con respecto al mundo y cabe nosotros mismos, dotados de un cierto sentimiento y de una cierta finalidad en el seno de una situación dada.

Esta aparición significa por lo tanto, su existencia, en la cual se han formado su personalidad y su mundo. - Cada uno conoce al menos en parte, el sentido de su propia aparición y es capaz de desplegarlo expresamente. - Cada uno sabe que aparece a otro de una u otra forma. - Pero no sabe cómo el otro ve su figura y su rostro, comprende su actitud y su gesto, siente su voz y constituye este conjunto perceptible en un todo indivisible. - Nuestra aparición nos expresa, testimonia nuestro mundo y nuestra existencia, nuestras intenciones y nuestros sentimientos. Habla aún cuando queramos callar.

La aparición es a la vez comunicación y medio de comunicación, en parte inmutable : el ser humano la lleva durante toda su existencia. Esta aparición no es solamente un lenguaje, sino ella misma es un llamado a otro y aún una respuesta; expresa un sentido al cual el hombre puede o no aceptar y al cual otro puede proporcionar una respuesta.

Hay un modo particular de aparecer a la mirada del propio sexo y a la mirada del otro sexo. Así como ningún ser humano puede jamás excluir de su conciencia -

reflexiva o espontánea el hecho que es humano, así también sabe en cada instante de su vida, que es hombre y es mujer" (36).

La estructura corporal, el rostro, la mirada, la voz, la simetría de los rasgos, la mano, expresan al existente concreto, sea en su actitud de reposo, sea sobre todo, en su movimiento. Porque es en la manera de configurar el movimiento corpóreo donde el existente se expresa a sí mismo y es reconocido por otro. Y esto no solamente en cuanto hace al sexo, sino también en cuanto hace al individuo. Una escondida intencionalidad anima todo el discurrir de la vida, dándole cohesión y sentido. Todos los momentos de la existencia están comprendidos dentro de un proyecto que se va concretando en la medida en que la facticidad va siendo significada, o sea, asumida y orientada expresamente (*signum faciens*). Desde este punto de vista, más que ser palabra, el hombre se hace palabra (37)

Esto nos permite una distinción que creemos importante: el hombre se hace manifiesto "en" su corporeidad, sea estática, sea dinámicamente considerada y el hombre se puede hacer manifiesto "por" su corporeidad inicialmente dinámica. En el primer caso, la transcendencia es mínima en comparación al segundo. Hay transcendencia, sin duda, porque el aparecer del hombre no es jamás simple hecho natural, sino también cultural (38). Pero tal transcendencia queda todavía como adherida a la facticidad de la presencia. En el segundo caso, es el sujeto en su intención el que, en sentido fuerte "se" manifiesta, manifestando su propósito. Es él mismo que

(36) BUYTENDIJK, o.c., pp. 193-104.

(37) BUYTENDIJK, en *L'homme et l'animal*, pp. 14-15. El autor define el sujeto en p. 22; "El término sujeto es más amplio que el de conciencia. Este término designa un modo de existencia que se afirma como el fundamento de una receptividad a las significaciones inteligibles y al mismo tiempo (como fundamento) de una actividad que crea estas significaciones y responde de ellas inteligentemente".

(38) Id. en *La femme*, cap. I. El hombre por naturaleza es un ser simbólico. Por cultura, su "presentación" (vestido, habitación, etc.), es una prolongación en el ambiente de la significación

se "pone" a la presencia del otro por su cuerpo, configurando su actitud y su movimiento de modo tal que haga patente lo que el mismo es frente al mundo y al otro. En este "hacer" primero es donde el hombre se va constituyendo y constituyendo el mundo, diciéndome y diciéndole el sentido.

No se puede eludir aquí una referencia a la conciencia que lejos de oponerse a la corporeidad de que venimos hablando, es una dimensión de la misma. Todo comportamiento humano implica un cierto índice de conciencia ya que implica un modo de hacer y un estilo y por lo tanto, al menos un esbozo de reflexión. El comportamiento humano significativo, a mayor razón, lleva consigo el ser consciente desde el momento en que el sujeto se hace "presencia" en la posición de "su" acto. El cuerpo -mi cuerpo- es una vez más condición de posibilidad para ello, pues me permite, no sólo la presencia del otro y de lo otro, sino también mi propia presencia (frente al otro).

"Cada movimiento expresa la intención bajo un doble aspecto. En primer lugar se inclina hacia aquello que el movimiento quiere ser, o sea, hacia lo que se hace : coger o mirar un objeto, hablar, interpelar o convencer, etc. Esta intención no es reflexivamente consciente : ella tiene por motivo la conciencia posicional. Porque en rigor, nadie puede hacer una cosa y al mismo tiempo reflexionar sobre su propia operación, pero puede reflexionar mientras obra o reflexionar sobre lo que hace. No se puede obrar efectivamente, si no es conformando su cuerpo a la situación. La reflexión puede ciertamente ayudar a constituir la situación, a través del acto mismo, pero no sabría por sí misma mover el dedo meñique.

... que otorga a su propio ser y que espera sea reconocida por los demás. El cuerpo en cuanto sujeto de cultura y sujeto a la cultura, revela el hombre (cf. supra IIa, cap. I, parte 3).

En segundo lugar, todo movimiento humano expresa una intención más general y del todo diferente. El ser humano tiene constantemente la intención implícita de ser él mismo presente en cada uno de sus actos... Que se llame existencial a esta conciencia jamás ausente, o que se hable de conciencia de sí, en todo caso es la persona que se revela tal como, en su mundo, ella ha elegido como existencia y tal como en el mundo ha sido puesta. Esta intención se manifiesta en el individuo en el tipo dinámico invariable de movimiento" (39).

El significar estrictamente hablando, implica pues una "intención" que asumiendo la propia corporeidad, le otorga una "intencionalidad" que trasciende la intencionalidad de la sola aparición. Y tanto la trasciende, que puede velar su propio ser detrás de la aparición, quedando ésta "suelta" con su propia intencionalidad, como es el caso donde "las apariencias engañan". Ciertamente que como observa Sartre, el actor en su ficción va realmente siendo el mismo y el mentiroso en su mentira es él mismo de tal modo que su aparecer es su ser, pero sólo desde un punto de vista, a saber, desde la coherencia entre lo puesto por el sujeto y su aparición. La conciencia establece una distancia precisamente en el poner-se (40).

Desde el fondo atemático del aparecer, surge y se dibuja el gesto, cuya significación responde al sentido de la acción misma. La intención del gesto es indicar y afirmar un sentido de la realidad propia o ajena, como dotado de valor objetivo. Este sentido es así temáticamente destacado de los otros y puesto en relieve; del mismo modo el sujeto se distancia de sí mismo como facticidad para hacer que su cuerpo cumpla una obra de "mediación", intencionalmente perseguida. El hacer "presente-para" se realiza mediante el ha-

(39) BUYTENDIJK, *La femme*, pp. 270-271; cf. et *L'homme et l'animal*, p. 13ss.

(40) BRUNNER A., o.c., pp. 140-144

cer "presente-por", de tal modo que la objetivación no tenga finalidad en sí misma, sino en su referencia a lo que se quiere destacar, sea del propio sujeto, sea del otro, sea de las cosas. Este "querer" no comporta desde luego, una voluntad totalmente esclarecida ni este "destacar" comporta en primer término, un enunciado lógico. Más bien, sería un "anunciar" un sentido de la realidad : "el sujeto, antes de ser un ente pensante, es una potencia general de vivir y de probar, es decir, una manera de participar, por el cuerpo y en el cuerpo, al conjunto de la realidad en vista a significarla" (41).

Por el gesto pues, se constituye propiamente un sentido, se le da un significado, tanto a la actitud como a la realidad. Por lo mismo, el gesto es un "decir", es un modo de hablar, es una manera de comunicarse. La descripción exhaustiva del gesto humano nos llevaría demasiado lejos. Basta aquí, para nuestro propósito - elencar los más importantes en un orden que tenga en cuenta su aproximación con la palabra oral -palabra hablada por excelencia- y siempre visualizados en una perspectiva fenomenológica.

El más cercano al orden corpóreo es el gesto afectivo. La intencionalidad que lo guía es el acoger exhaustivamente el ser del otro, mediante una mimética de contacto que exprese el sentido de pertenencia y que suscite una respuesta en el mismo sentido. Dentro del contexto de la relación sexual-relación afectiva por excelencia- el gesto trata de lograr la experiencia de identidad; en ella "cada uno busca de hacerse totalmente presente en su propia corporeidad pero ayudando al otro a cumplir en su propia corporeidad el mismo movimiento (...). Es este un movimiento que presentifica, - sin instituir una perspectiva o describir una trayectoria, como lo hacen todos los otros movimientos humanos; tiende por tanto, a formar la experiencia de una presencia sin ausencia"(42).

(41) DE WAELHENS, *Exist. et sign.*, pp. 196-197. De aquí el valor de lo emocional en la fenomenología, cf. CHIRPAZ, o.c., pp. 38ss.

(42) DE WAELHENS, o.c., pp. 209-210; CHIRPAZ, o.c., pp. 65-69

Por el contrario, el gesto efectivo tiende a romper la experiencia de totalidad, destacando un sentido entre muchos otros posibles y configurando el gesto para lograr tal fin. Es en la acción manual donde tal gesto se cumple de un modo particular: el contacto es en vistas a una posesión lograda por la transformación de la cosa y por ende, a captar un sentido, dando un sentido a la propia acción. El sentido captado en el comportamiento pragmático es el sentido de la realidad: "el primer afrontamiento del hombre con la realidad (recordamos que la experiencia del utensilio precede a la de la cosa pura), la primera experiencia de la realidad en sentido pleno supone que todo elemento de esta realidad sea capaz de servir a cualquier otro o, lo que es aún más general, que servir y del cual el servir es un modo, de prestarse efectivamente, a cualquier otro" (43).

Si en el gesto afectivo aparece el sentido del otro y en el gesto efectivo aparece el sentido de lo otro, en el gesto ritual aparece un sentido de la realidad como participada por todos en una unidad dinámica, o mejor aún, el misterio sacro del existir que al celebrarse, se lo dice. El gesto ritual no se detiene ya en afirmar el sentido fáctico de la existencia y de las cosas, sino su sentido mítico por lo cual dicha afirmación no se presenta como "posesión" sino como "anunciación" del ser, evocando sus orígenes. "Los hombres que celebran la festividad, que practican sus danzas mágicas, se hallan fundidos entre sí y con todas las cosas de la naturaleza. No se hallan aislados: su alegría es sentido por el conjunto de los antepasados. Han desaparecido el espacio y el tiempo; el pasado se ha convertido en presente y ha retornado la Edad de Oro" (44).

(43) DE WAELHENS, *Exp. Nat. et Phil.*, p. 97; cf. MERLEAU-PONTY, *Structure du comportement*, pp. 237ss.

(44) CASSIRER E., *Antropología Filosófica*, p. 116 (cf. todo el capítulo).

Con una estructura del todo diversa se muestra el *gesto señalativo*, cuyo tipo lo constituye la indicación digital. En éste la distancia entre el sujeto y el objeto se hace evidente: la significación parece correr por el brazo, la mano y el dedo "hacia" lo otro que está allí, fuera del significante. Aún en el caso que el significante se señale a sí mismo, se indica como objeto "frente a" otro, ya globalmente, ya parcialmente señalados. El sentido pues, que se estatuye es el de la objetividad estricta, como "posición" de algo que-no-es-lo-otro, distinto y conexo con lo demás (45).

El *gesto mimético*, por su parte, traza en esquema el objeto - percibido por los sentidos (por la vista o por el tacto). El órgano de tal gesto es la mano, órgano del dibujo, que traza en movimientos los contornos de la cosa con intención de representarla, - de hacerla presente, pero presente a manera de ausente. El *gesto mimético*, al destacar las líneas esenciales del objeto, pone de manifiesto un sentido del mismo, a saber, su capacidad de ser imagen y con ello su capacidad de ser presente sin estarlo de hecho. La - facticidad está transcendida en la abstracción (46).

Por último, debemos mentar el *gesto proposicional*, o sea, aquel que afirma o niega. Es notable observar como a medida que el *gesto* se acerca a la palabra hablada, el influjo de la cultura se pone - más en evidencia; ello se debe precisamente a su carácter más altamente significativo. De muchos modos se puede afirmar o negar y - aún expresar los matices de que van desde la afirmación más absoluta a la más absoluta negación, como lo son la ignorancia, la duda, la opinión o la pregunta. El *gesto proposicional* por ende, tiende a establecer la verdad del sentido de la realidad en relación con la percepción del existente, pero en sus valores absolutos, en lo que la cosa es. Gracias a él puede desarrollarse un diálogo entre dos existentes, sea en esbozo, sea completo (cuando el *gesto*, des-

(45) BUYTENDIJK F.J., *L'homme et l'animal*, p. 129; cf. ARANGUREN, *La comunicación*, pp. 27-29

(46) BUYTENDIJK, F.J., o.c., pp. 95-105; cf. MARC A., *Psicología - reflexiva*, Ed. Gredos, Madrid, 1.965, trad. esp. A. Fuiguerer, I, pp. 23-25

prendido de lo inmediato, se hace puro signo, con valores convencionales como en el "lenguaje" de los sordo-mudos) (47).

En esta rápida reseña de los signos gestuales advertimos la presencia de un principio rector que modela los movimientos de acuerdo a intencionalidades diferentes, por lo cual el existente se hace cargo de las circunstancias "diciendo" lo que ellas significan o lo que ellas deben significar para alcanzar un fin. Mentamos naturalmente, un principio de racionalidad por el que la realidad, el otro y el yo, pueden ser verbalizados, significados por y en los gestos, en suma, la presencia del "logos".

Sin embargo, el gesto por sí mismo dice aún poco. Haciendo - "cuerpo" con el existente mismo, participa ciertamente, de su transcendencia, pero también de su facticidad. El hacer palabra de su propio cuerpo comporta en efecto, una sesantez y una inmediatez - que compromete la expresión plena de todos los sentidos de lo real. Sólo la palabra oral -la palabra hablada por antonomasia- podrá revelar aquella presencia del logos en todas sus dimensiones; su objetivación permitirá, aún a costa de su poder expresivo, un verdadero "decir". La palabra es así algo que el hombre "hace" : es - "lenguaje" (etimológicamente entendido) (48).

Una primera pregunta : ¿ dónde de manifiesta "originariamente" el lenguaje?. Las teorías empiristas y racionalistas han defendido siempre el primado del vocablo y con ello el primado de la "nominación"; según ellos el "vocablo" es el modo original de decir la palabra, siendo la frase una combinación de los mismos. Una cuidadosa investigación fenoménica y fenomenológica han hecho ver como el origen (sea psico-lingüístico, sea existencial), está la "frase" - aún cuando no adquiera esta forma sintáctica- y con ello la primacía de la "afirmación-negación"; según esto, la palabra se identifica per prius con la proposición, siendo los vocablos la estructura

(47) Cf. PEI, Historia del lenguaje, parte Ia, cap. 1.

(48) BERA N., "Les situations linguistiques privilégiées", Rev. - Phil. 87, (1.962), pp. 483-495; BUYTENDIJK, o.c., p. 122.

ción interna del sentido y su explicitación (49).

Una segunda pregunta : ¿ qué relación existe entre el lenguaje y la realidad? . Las teorías empiristas y racionalistas la han puesto como una mediación convencional entre la conciencia y la cosa : el hombre toma conciencia de la cosa como real sin intermediarios, siendo la significación un mero resultado en vistas a la comunicación de los estados de conciencia. El momento del "hacer", el signo determina lo original del lenguaje. En cambio, una vez más, la investigación psico-lingüística, psico-analítica y fenomenológica han hecho ver como el acceso del hombre no sólo a las cosas y al otro, sino también así mismo, es en y por el lenguaje; - vale decir que la conciencia de las cosas como cosas y del otro y de sí mismo como sujetos existentes, es el resultado de un proceso operado por el lenguaje. Conciencia y significación están así perfectamente relacionados (50).

En consecuencia, cuando el hombre habla establece el sentido de las cosas y el sentido de sí mismo frente a ellas, pero lo establece expresamente. Qué entendemos por "establecer el sentido" de las cosas y de sí mismo, lo confiamos a la pluma de A. De Waelhens :

"Las 'cosas' son hechas o descubiertas por el hombre sobre el fundamento de lo que ellas son; simplemente que su 'ser significativo' no aparece ni es conducido a sí mismo, sino en cuanto ellas se ofrecen al encuentro de un existente que tiene por definición la tarea de revelar

(49) DE WAELEHENS, Exist. et sign., pp. 123-126; BUYTENDIJK escribe: "Una representación simbólica no está basada en una relación fundada sobre una experiencia habitual entre el signo y la cosa significada; ella se funda sobre la identidad entre la relación del signo con otros signos y de la cosa significada con otras cosas significadas" (o.c., p. 163).

(50) Cf. MADINIER, Conscience et signification, cap. I; DE WAELEHENS, Exp. Nat. et Phil., pp. 147ss.

lar la naturaleza a ella misma y de revelarse a sí mismo.

Es claro que esta actividad expresiva es infinita - y que es absurdo pensar que un día todo podrá haber sido dicho. Si es verdad que las cosas y el hombre forman un mundo, deberá también admitirse que cada una de estas cosas es una abertura y una perspectiva sobre todas las demás y que esta abertura y perspectiva se modifican según cómo el hombre las aborde, según la actitud que él asuma a su respecto" (51).

Conforme a esto, todo comportamiento es en general "palabra" en cuanto hace perceptible el sentido que el existente otorga a lo dado. Sin embargo, este sentido no aparece en toda su riqueza y claridad, a no ser que el existente lo diga "expresamente". Hay en toda actitud una ambigüedad en lo que hace a motivos y finalidades, que sólo puede ser despejada por la palabra verbal; ésta a su vez, al ser una cierta interpretación y justificación de la actitud, puede velar los verdaderos alcances de la misma. El decir expresamente un sentido comporta por lo tanto, una distancia tanto de la cosa como de sí y la intencionalidad que lo guía es el de afirmar la verdad del ser. Por ello, el lenguaje es ante todo frase y proposición (52).

El carácter denominativo del lenguaje no queda negado, sino antes bien, afirmado pero en función de lo que le es propio y fundamental. La frase, en efecto, posibilita ambas cosas: como unidad sintética, ella determina un sentido y lo afirma (o niega). - El vocablo de por sí no puede hacer ni lo uno ni lo otro, sino que

(51) *En, Exist, et sign.* p. 146

(52) *Id.*, pp. 138-140; de aquí también la cierta estabilidad y -movilidad del lenguaje: dialéctica de facticidad y transcendencia, *id.*, p. 145.

siempre está, explícita o implícitamente, en función de un contexto verbal. En el vocablo de hecho se han condensado múltiples perspectivas y a veces muchos sentidos, uno de los cuales solamente se abre en la frase. O sea, que la frase establece el sentido del vocablo. Este solo es indeterminado, aún no "dice" nada en concreto: necesita un contexto en el cual insertarse.

Pero el sentido de la frase, a su vez, no queda cerrado en sí mismo sino que re-envía a una perspectiva más amplia que constituye el horizonte cultural e histórico en que el sentido tiene sentido. La relación intencional entre el existente y la realidad, se hace clara: el lenguaje fija la posición de un sentido explícito, dentro de un sentido implícito, o si se prefiere, destaca de lo -atemático, lo temático. Como por otra parte, el existente abre el sentido de las cosas y de su propia existencia en el tiempo, tal -determinación de la significación se hace a partir de un presente, desde el cual la articulación de lo real en su totalidad cobra -perspectiva y actualidad. Así, todas las perspectivas se resuelven y engloban en última instancia, en algo que no es perspectiva sino condición de posibilidad de la misma y por ende, de todo sentido, que es "el ser-que-ilumina" (53).

En consecuencia, el existente al hablar, pone de manifiesto, una comprensión atemática del conjunto de entes, dentro de la cual el lenguaje articula las perspectivas, articula las significaciones y articula los sonidos; con ello dice -sin agotar- lo dado por la percepción y lo comprendido en la iluminación. O sea, no "pone" el ente sino más bien lo "ex-plícita": el lenguaje dice el sentido del ente y del ser del ente, denominando al ente explícitamente y afirmando el ser en todos los casos. De este modo -y siempre entendida como frase- la palabra es un "objeto cultural" que tiene una articulación física y simbólica concreta y mienta un mundo de

(53) Cf. MATSCHISKI P., "La parole, la pensée et le signe", Et. - Phil. 16 (1.961) n. 3, pp. 36-41; MINSKOWSKI E., "Petite - grammaire phénoménologique", RPL (1.964); pp. 258-298.

significaciones; es un "momento histórico" del existente en el - que se comprende desde un presente, mentando un pasado y un futuro, la significación de lo real; es por último, la "casa del ser" en la que habita la entidad de lo dado en el horizonte del ser absoluto (54).

Si el lenguaje es un decir del ente desde una perspectiva o el establecer una significación desde una finalidad, se plantea el problema de la inadecuación de la palabra -de toda palabra- a lo real, sea del mundo, sea del existente. La fenomenología ha mostrado con qué facilidad se identifica lo dicho en el lenguaje corriente con el ser y la verdad de las cosas, cuando de hecho éste no hace más que poner de manifiesto y afirmar uno de los sentidos de lo real. La substitución de lo real por el lenguaje, iniciada en la infancia, se prosigue comunmente en la edad adulta. La palabra poética, mítica, filosófica, religiosa, recuperan otros sentidos al decirlos en un lenguaje que si bien tienen una semejanza material al lenguaje pragmático (ya que usan los mismos signos-objetos), son diversos en su intencionalidad y significatividad (o sea, en cuanto signos de ...).

En virtud de esta transcendencia, el existente es capaz de - anunciar y enunciar al ente con los signos de "todo el mundo" pero dándoles una resonancia y una densidad que no tienen en la vida cotidiana. Estrictamente hablando, la palabra adquiere otro significado, "dicen" otra cosa. Con esto evidentemente, no queremos decir que se usa del mismo código para indicar cosas diversas; articulándolas en otras perspectivas, la manifestación del ente se hace más plena y con ello el existente pone en el acto lo que le es más propio, a saber, el de iluminar al ser lo lo que va siendo (55).

(54) CEVAL, "El lenguaje en la fil. moderna", en Las Ciencias 8 (1.942), pp. 109-147

(55) En el mitologizar, como en el poetizar, en el filosofar, etc. se "dice" un sentido del ser a partir de una experiencia diversa. Cf. GIRARDIN A., "Le langage et le mythe", FZPT 13-14 (1.966-67), pp. 401-412

La inadecuación (y a veces el conflicto), del decir y del ser tiene por lo tanto su raíz en la condición misma del existente que va siendo en el mundo con los demás. Toda palabra proferida indicará un momento de su existencia y una perspectiva sobre el mundo y sobre los otros; ninguna palabra podrá adecuarse enteramente a la riqueza de lo dado, sino que será menester decirla y "repetirla" - de varios modos y de continuo. Así y todo, la suma de todas las palabras proferidas no podrán identificarse a lo real en toda la plenitud de su ser : siempre habrá una distancia y una ruptura entre lo uno y lo otro.

¿Se condena con ello el hombre de no decir nunca "la" verdad sino sólo "su" verdad?. ¿Carece el lenguaje de toda absolutez?. Si la frase o proposición fuera solo una descripción de lo real a través de la manifestación de sus sentidos, evidentemente sí. Pero como dijimos, la intencionalidad del lenguaje no sólo es constituir un sentido, alumbrándolo, sino afirmar la verdad de este sentido y esto de dos modos : que lo dado se me ofrece "en" este sentido y - que este sentido "es" propio de lo dado. En términos otros, que lo que se va diciendo se lo va destacando y determinando tanto de los otros entes como de la nada; desde un punto de vista, la negación hace posible la afirmación, pero desde otro punto de vista más fundamental, tanto ontológica como gnoseológica, la afirmación tiene la primacía. Sin una afirmación inicial del ser, en efecto, la negación carece de toda significación (56).

Desde la palabra "escuchada" esta doble dimensión del lenguaje se hace patente. El escuchar no es un simple descodificar ni mucho menos, una simple pasividad; el escuchar es un entender por lo que se dice, el sentido que la realidad va teniendo para el discente. Este entender no es aún "re-presentación" sino más bien, "lectura" de lo real a través de lo que se va diciendo : este lenguaje a su vez, es "proposición" de sentido, sea en el campo del ente, -

(56) Cf. FOREST A., La vocation de l'Esprit, cap. I

sea en el campo del ser. Ahora bien, la palabra escuchada mira también a lo real y conforme a lo real "juzga" de lo que se dice y lo juzga, no sólo en sus valores relativos, sino en sus valores absolutos. La dialéctica que se establece entonces entre la palabra dicha y escuchada, no se agota en la percepción de sentido (que sería en definitiva un agotarse en la nominación), sino en su adecuación a lo dado. Y esto porque el existente que escucha -como el - que habla- están ante todo, y siempre, vinculados en el ser y desde allí aparecen los sentidos y las perspectivas. La aceptación de lo dicho estriba en definitiva, en la aceptación del ser (57).

La inadecuación de la palabra es por lo tanto relativa. A través de ella el existente va diciendo el ser y por ende, va indicando siempre un valor absoluto, o que al menos, quiere ser absoluto. Si el "decir" es una dimensión propia del existente, no debe olvidarse que es un decir "significando" y ello por su misma condición fundamental y propia. La existencia, en efecto, cobra "forma" por y en la palabra que es el modo de desplegar la situación fundamental. Cada existente modula diversamente su existir, pero todos concuerdan en su calidad de "entes en que el ser aparece" y en la necesidad de la "encarnación" con lo que ella postula de aculturación e historicidad. De aquí que el "tomar la palabra" así como el "escuchar la palabra", sean actos constituyentes de la intersubjetividad concreta en cuanto que en ésta se hace posible tanto el mundo común como el destino propio. El significarse, el significar el mundo, el significar el otro, están íntimamente ligados; en consecuencia, todo decir incorpora estos tres polos constantemente. La palabra articula el "encuentro" del hombre con el mundo y con los demás.

(57) MARCHESI A., "Intenzionalità noetica e linguaggio umano", en Probl. Fil. Ling., pp. 169-174

"La comprensión del lenguaje no debe limitarse a dos términos opuestos, el yo y el mundo. Un tercer término se presenta como necesario, a saber, el otro, al cual se dirige la palabra. Yo hablo porque no soy solo (...). Por esencia, el lenguaje no es de uno sino de muchos : es 'entre'. El Manifiesto el ser racional del hombre" (58).

Toda palabra, pero señaladamente, la palabra propiamente dicha o sea, la oral, tiene una estructura "diagonal". Su transcendencia no es sólo en orden a lo significado, sino también en orden al otro. La palabra es inicialmente dirigida a otro; aún cuando el existente habla consigo mismo en la reflexión, habla como si fuera para - otro o desde un otro. De este modo, lo que posibilita la conciencia es su estructura diagonal, que se hace manifiesto en el lenguaje. - El hilo conductor de este diálogo es el ser, en cuanto se va alumbrando. El yo debe pasar por el otro y lo otro para hacerse manifiesto, así como el otro y lo otro deben pasar por el yo para ser iluminados. El lenguaje es el que opera esta dialéctica, tanto en la denominación del yo, del otro y del mundo como en su afirmación. Por eso el encuentro con el lenguaje es el encuentro con el mundo de las cosas y de las personas y el encuentro con el propio mundo - interior (59).

Por su misma estructura dialogal, la palabra es un decir y un escuchar : el que escucha la palabra se dice a sí mismo la palabra escuchada y la dice interiormente desde su existir (hermenéutica); el que profiere la palabra, escucha su decir como ha escuchado el - decir ajeno antes de hablar y escucha el ser que en él se va poniendo de manifiesto. La palabra dicha y la palabra escuchada se reenvían mutuamente como dos aspectos complementarios del mismo existen

(58) GUSDORF G., La parole, pp. 45-46

(59) Cf. DE WAELEHENS, Exp. Nat. et Phil., pp. 147ss.

te que al abrir un sentido para sí, lo abre también para otro con lo cual se hacen posibles las significaciones comunes y con ello, la convencionalidad del lenguaje (60).

Pero, ¿no es ésto un círculo vicioso? ¿No es explicar la palabra dicha por la palabra escuchada y viceversa? Por otra parte, ¿es verdad que sólo la palabra dice el sentido de las cosas y de los existentes? ¿no es acaso también significativo el silencio? - Empecemos por éste último.

Entendemos por silencio, en primer término, la ausencia de ruidos sin la cual es imposible toda palabra, sea dicha, sea escuchada. La "pausa" es también silencio, pero que forma parte de la palabra en cuanto ésta debe ser articulada, sea por los órganos fónicos sometidos al ritmo respiratorio, sea por la "posición" de los diversos planos de significación. En estos dos aspectos, el silencio más que significativo, es condición de posibilidad para que la palabra pueda constituirse.

Entendemos por silencio, en segundo término, la ausencia de la palabra hablada oralmente; éste silencio, evidentemente, no se contrapone a la palabra, sino es un modo de hablar, cuando en y por las actitudes o gestos el existente dice algo, como ya vimos. Pero tampoco se contrapone ni al uno ni al otro, cuando tiene lugar "interfiriendo" el decir. Nos referimos a esas "pausas" que son significantes, sea del estado del que habla (angustia, alegría, timidez, etc.), sea de la intención del que habla (sugiriendo, intimando, dudando, matizando, etc.). De este modo, el silencio es significativo pero en estrecha relación con la palabra, sobre todo con la palabra propiamente dicha. Más bien, otorga un "ritmo" en el hablar oral que permite al existente revelar las riquezas de lo dado y de revelarse a sí mismo, muchas veces a pesar de sí mismo.

(60) TESTA A., "Struttura dialogica del linguaggio", en "Il dialogo" (9-10) pp. 1-21

Pero hay otro tipo de silencio, que es el que funda tanto el decir como el escuchar: el silencio interior, aquel que permite la posesión de sí mismo. Toda palabra que se dice o se escucha surge de este silencio, de esta expectación que abre al existente a la transcendencia en un movimiento de donación y de acogimiento. El hace posible el preguntar y el afirmar, el responder y el corregir, ponderar. Es en este silencio donde la palabra es, de ambas partes, aunque de modo diverso, invocación y evocación, llamado a otro y llamado a sí mismo. Desde aquí aparece la "vocación" del hombre a la palabra, que surge desde un nivel antipredicativo y pre-reflexivo como una tensión, o mejor dicho, como una intención hacia el cumplimiento existencial que subraya el "ser" del ser en el mundo con los demás. De aquí nace también la "vocación" del mundo a ser el habitat del hombre, a proporcionarle una situación comunicativa, que será puesta de manifiesto por las obras culturales. Así se puede decir que el hombre "habita" su palabra, que lo condiciona al mismo tiempo que lo posibilita a ser plenamente él mismo (61).

El contexto existencial de la palabra es así el "nosotros": surge de un nosotros y vuelve a un nosotros. En y por la palabra, el nosotros adquiere realidad y densidad. Es decir, que la palabra hace posible la "comunicación" de los existentes, aún cuando no agote todas sus virtualidades en la función comunicativa, ni se identifique totalmente con aquella. De todos modos, la consideración del otro en la perspectiva del nosotros y la consideración de éste en la perspectiva de la palabra, nos darán una justa comprensión del fenómeno de la "comunicación".

(61) Cf. BERGSONI G., "Linguaggio di parole, di cose, di idee", en "Probl. Fil. Ling." pp. 118ss.; BERGSONI G., c.c. cit. p. 118ss.

4.- La comunicación

La relación del hombre con las cosas se estructura originariamente como un "trato" recíproco : el hombre dialoga con las cosas, las interroga, busca en ellas una respuesta, se ajusta a ellas o - las ajusta según sus proyectos. Esta experiencia primordial es constante en la vida humana y subyace aún en la experiencia científica. La relación del hombre con las cosas debe entenderse pues, fundamentalmente, como una participación (en el doble sentido de tener parte y tomar parte), como un intercambio, como una comunión. En consecuencia, más que en términos de objetivación y causalidad, es necesario interpretar esta experiencia por categorías que entran en todo diálogo y comunicación, a saber, relación de intención y motivo, noción de intercambio, conexión dialéctica entre compromiso y situación : el hombre "llama" las cosas por su nombre y las cosas le "hablan" de sí (62).

Es que las cosas aparecen al hombre como formando parte del mundo de los hombres. Ya a nivel de este diálogo elemental, las cosas van abriendo su sentido y manifestándose por el lenguaje, que es el hablar de una comunidad concreta y por lo tanto, modo de ser en el mundo con los demás. El lenguaje aparece así, no sólo como un instrumento de intercambio sino antes que nada, como "lugar" mismo de las relaciones humanas. El contorno es "interpretado" comunitariamente según un sentido y una perspectiva en las que se ponen de manifiesto concretamente, el ser de las cosas; esta interpretación es "dicha" por todos en y por el lenguaje. De aquí que el lenguaje haga patente una "iluminación del ser" que es común a todos los miembros de la misma comunidad lingüística : mediante él, el hombre podrá organizar su existencia, tomar conciencia de su presencia frente al otro y de la presencia de los otros frente a sí, adquirir un conocimiento de las cosas y de la actitud a adoptar frente a -

(62) Cf. DONDEYNE A., Foi chrétienne et pensée contemporaine, p-25.

ellas, celebrar el misterio del ser y de la vida, en suma, vivir un mundo humano. El lenguaje pone al hombre en situación comunicativa (63).

Entrar en el mundo humano significa por lo tanto, "encontrarse" en la palabra, comprendiéndola y haciéndola propia. Este encuentro empeña todo el hombre, porque asumirlo es asumir su propio ser, su mundo y su comunidad. El hombre "inventa" (en el doble sentido de hacer y de descubrir), la palabra en una "con-vivencia" a partir de la cual y siempre en referencia a ella, puede desplegar su existencia. Ciertamente que la mediación del lenguaje no debe concebirse como la de una herramienta inútil e inerte, que una vez constituida opera mecánicamente, sino más bien, como algo que tiene ser y significación a partir de un ente siempre abierto a nuevas posibilidades y por lo tanto, a nuevas formas de expresión. Así como no puede explicarse el lenguaje sólo como una emergencia de lo social a través de una convencionalidad, así tampoco se lo puede explicar sólo como una dimensión de un grupo cultural, a través de una sedimentación histórica. Es en el existente mismo donde debe buscarse el origen, sea en su vocación a ser-con-el otro, sea en su vocación de iluminar el sentimiento del ente y del ser del ente. O sea, que la palabra es propia del hombre porque éste es "ser-en-comunicación" por su propia naturaleza (64).

"Hablar no es en primer lugar, usar un sistema de signos para traducir un pensamiento interior, sino ante todo, - es comprometerse (*s'engager*) en un mundo cultural que se ofrece a nosotros ya constituido y que ha sido constituido sin nosotros, aun cuando cada palabra pronunciada lo modifique en cierta medida y le de su propio sello. En verdad, el lenguaje tal como se me impone es a la vez -

(63) GUSDOFF G., La parole, pp. 45-50

(64) DE WAELEHENS, Exist. et sign., pp. 200-202

obra acabada y en gestación de un desvelamiento de lo real proseguido en común" (65).

Desde este punto de vista, el aprender es ante todo un incorporar al mundo de los hombres, es un comunicarse "desde" una situación comunitaria dada "hacia" una nueva situación que desborda la comunidad, aún cuando mantiene relaciones con ella. Es decir, que la comunicación implica un movimiento (o si se prefiere, un proyecto), que tiende a la plenitud de la existencia y es en este movimiento que la comunicación aparece como teniendo una significación. La comprensión del fenómeno de la comunicación en efecto, se logra en lo que el hombre tiene de "ser histórico". El hombre se incardina a una tradición, que se hace presente en él y que debe ser continuada por él. De este modo, la historia personal está tejida de relaciones comunicativas que lo unen al pasado y lo proyectan al futuro a través de un presente que interpreta y modifica lo dado, con nuevos aportes. Porque será el hombre -cada hombre- que en definitiva deberá hacer suyo el mundo de los demás y deberá decir "su" palabra en lo que le va respecto al destino último de su existencia personal (66).

La comunicación coloca al hombre "dentro" de la historia y - "dentro" de la cultura. Por ello, sus formas son institucionalizadas por una común aceptación (convencionalidad) y por ello también sus formas pueden variar cuando el proyecto de la existencia ya no se "cumple" en ellas. Esto se puede observar aún en la comunicación verbal, la más resistente a los cambios y la más susceptible en enriquecerse con nuevos sentidos. La comunicación es un proceso siempre nuevo y siempre antiguo, precisamente porque el existente como ente que va siendo y diciendo el ser, debe permanente-

(65) DE WAELEHENS, *Exist. et sign.* p. 125

(66) Cf. MEHL R., *¿Quién es mi prójimo?*, pp. 15ss. La obra de Saint Exupéry es muy rica en sugerencias a este propósito; cf. *Pilote de guerre*, (Gallimard, París, 1.942), *Terre des hommes*, (Gallimard, París, 1.939).

mente lograrse en compañía con los otros, sea dando, sea recibiendo. Lo "nuestro" no es sólo una dimensión del "nosotros" -como- fruto y condición de posibilidad- sino también del "yo" en cuanto no puede ser si no es en el mundo y con el otro.

Este perderse en el otro -y en lo otro- sea como miembro - de una cultura, sea como momento de una historia a fin de adquirir la conciencia del yo, parecen indicar un carácter alienante que - es consubstancial a la comunicación. Y esto no sólo por la especulación hegeliana en torno a la constitución de la conciencia, seguida luego en otra clave por Marx y sus discípulos, sino también por las indicaciones del psicoanálisis. Algunos fenomenólogos recogiendo tales indicaciones, ponen de relieve cómo el decirse del hombre y el nombrar el propio yo, es a través de una ruptura de la mismidad en la alteridad; el hombre debe desdoblarse a sí mismo y mirarse desde el otro (real e ideal), para que desde este reconocimiento se pueda conocer a sí mismo. En otros términos, las fronteras de lo propio y de lo común -si es que las hay- no son netas y claras. Si así fuere, ya no sería tanto el hombre el que comunica, sino más bien, el flujo comunicativo el que hace presa del hombre y lo conforma, conclusión que aceptan de lleno algunas corrientes estructuralistas (67).

Sin duda que la alienación es un riesgo del ser en el mundo - cuando la "organización de la existencia" (Jaspers) o el "ahí" del Dasein (Heidegger), obtienen la primacía; en este caso, el ser humano no se logra sino se vacía de su propia substancia humana y no se comunica verdaderamente, sino que se siente perdido e incomunicado. Esto indica que algo importante ha sido dejado de lado en la anterior especulación y se ha perdido de vista no solamente el sentido de la comunicación, sino aún los sujetos concretos que se comunican; es decir, se ha hipostasiado la relación, privándola de - sus fundamentos reales y de sus términos.

(67) Cf. LAMACCHIA A., "Dialogo e alienazione", en Probl. Com. 184ss, y DE WAELEHENS, Exp. Nat. et Phil., pp. 148-153.

"La comunicación se sujetos aún en su misma pluralidad, pierde todo fundamento, toda posibilidad, si el 'para-sí' define la instancia suprema y la realidad absoluta de este sujeto (...). Inversamente sería quimérico hablar de multiplicidad de sujetos y aún de unicidad de sujeto (a fortiori de comunicación 'entre' sujetos), - si no se manifestara ninguna retoma (reprise), de sí mismo desde el interior.

(...). Así, la verdadera comunicación -y la verdadera pluralidad de sujetos- es posible desde el momento en que cada uno desde sí mismo, se vuelve hacia el otro. Pero esta verdadera comunicación no podrá interpretarse sino falsamente como absoluta comunión (...). Este movimiento es de naturaleza dialéctica : en la medida en que yo me reencuentro y me reconquisto, lo que obtenga (so pena de evaporarse), debe exteriorizarse - hacia el mundo, en el 'para-otro', lo que reabre el proceso. Lo mismo ocurre en el otro" (68).

Toda comunicación implica pues, antes que nada, la presencia de al menos dos sujetos, de dos núcleos dotados de inteligencia y libertad, que se conozcan y se reconozcan como tales. El otro no es una simple instancia dialéctica sino antes que nada, un "otro-yo", subrayando tanto la diversidad cuanto la subjetividad. El -encuentro comunicativo es de este modo y antes que nada, encuentro de hombres. El hombre, en efecto, no sólo aparece o se pone de manifiesto como un ente que comunica "el" mundo, sino (y es lo propio), como un ente que "se" comunica "en" el mundo "con " otros, pero de tal manera que va progresivamente "alumbrando" la verdad del ente. Se afirma así la alteridad real y la vocación común.

Por esto mismo no se puede hablar en rigor de términos, de una comunicación consigo mismo, para designar la reflexión. La conciencia de sí es condición de posibilidad para toda comunicación verdadera, aún cuando ella no sea explícita y la presencia de sí ante sí requiera una cierta objetivación que no es coincidencia total. El estar cabe sí y el estar cabe en el otro, no se presentan como alternativas polarizadas si no es en el concepto; en realidad son los componentes de un mismo movimiento atravesado de un cierto ritmo de interiorización y exteriorización, como los momentos fuertes y débiles del mismo. Una total identidad o una total alteridad no permite de hecho ninguna comunicación, pero así como la identidad, vuelta hacia el otro debe ser real, también lo debe ser este otro en quien termina intencionalmente el acto (69).

La alteridad que se pone de manifiesto en la comunicación, es pues una alteridad "vuelta-hacia" o sea, la dimensión del "ser-para" otro. Toda comunicación en efecto, es una "con-versatio", en la que ambos existentes instalan una relación de apertura recíproca, que es la que da razón de su polaridad. En otros términos, no es el existente en cuanto referido a sí mismo lo que da razón de la comunicación, sino en cuanto referido al otro : cuando el existente se comunica, evidentemente se comunica al otro, sea "hablando", sea "escuchando" al otro (tomando ambas expresiones en el sentido amplio indicado en el apartado anterior). Si la existencia se interpretara como pura corporeidad, el ser-para implicaría siempre una alienación. Pero observando más cuidadosamente el fenómeno, la apertura de los comunicantes se hace posible en tanto ellos se mantengan "cabe sí" y en tanto el acto termine en un alter-ego : "yo" hablo o escucho a "tí". Aún en el nivel pre-reflexivo, la expresión es expresión de alguien y para alguien, a menos que por un proceso

(69) Decimos "en rigor de términos", puesto que se puede hablar de un cierto "diálogo interior" en cuanto movimiento a una total (en cuanto es posible), posesión de sí mismo o de un valor. El Ser Infinito, en efecto, no se comunica a sí mismo sino se posee "simpliciter".

de objetivación el "alguién" sea convertido en "cosa-que-se-manifiesta"; en este caso se podría hablar de comunicación sólo en sentido muy amplio y que en definitiva nos reconducirá (ya que la cosa se presenta como expresiva porque pertenece al mundo de los hombres), a la comunicación propiamente dicha. Luego el "ser-para" propio de la comunicación no destruye totalmente la alteridad, antes bien, la supone y la mantiene si bien "referida a" otro sujeto (70).

Esta "referencia-a" otro, cuyo origen debe buscarse en la similitud de estructura ontológica y en la pertenencia a la existencia, en la comunicación es dinámica y se presenta como una "intención" de acortar distancias entre los existentes. Aquello que constituye al existente en sí en su concretidad, marca en efecto, una separación o un replegarse, interponiendo un límite con el otro y lo otro; movimiento éste necesario para la constitución de la conciencia pero que afirma la diversidad. La comunicación invertirá este movimiento procurando un contacto y por ende, superando los límites dados sin que por ello se supriman del todo. El impulso viene dado por la exigencia misma de la existencia que puede expandirse en la medida que es sí misma y al mismo tiempo es con el otro; sólo acortando distancias -sin suprimirlas- puede lograr tal propósito, puesto que aun para la percepción del otro como otro y la apercepción de sí como sí mismo, el existente requiere no sólo un contacto sino también una distancia.

Este acortamiento de distancias -rompiendo los muros divisorios y los obstáculos de todo tipo- se logra a través de un "hacer presente" no sólo físico, sino sobre todo, intencional. Por la expresión y la palabra, el existente hace presente al otro la significación de las cosas y de las personas y lo que cosas y personas significan para el mismo. Esta presencia es significada simbólicamente de modo tal que el otro pueda hacerla suya, o mejor, que -

(70) Cf. HEIL R., o.c., pp. 19ss; cf. GIGANTI M.A., "Il binomio io-tu della comunicazione", en Probl. Con., pp. 173-177

ambos puedan estar en presencia "de" lo mismo. La comunicación implica de este modo, además de la referencia "a" otro, la referencia "de" algo o de alguien: se habla de algo o de alguien, se escucha acerca de algo o de alguien. La "con-versatio" en su sentido más profundo se muestra así como una convergencia mutua hacia un - algo que supera o trasciende los interlocutores. Sin esta referencia esencial, la comunicación carecería de aquello que permite que el otro sea a la vez extraño y solidario, ser para-sí y ser para-otro (71).

El acortamiento de distancias -que puede llevar como consecuencia un nuevo distanciamiento- se produce en el tiempo, como - proceso pero no como término. Es decir, si bien las distintas instancias comunicativas se van produciendo progresivamente, el acto comunicativo es instantáneo puesto que el comunicante es tal en - cuanto lo comunicado es recibido por el otro. En ese instante verdaderamente, el existente puede ser denominado "comunicante", sea como actor, sea como receptor. Mientras el hablante queda constituido como tal en el momento de hablar, aún cuando no haya nadie (fuera de él mismo) que lo escuche, el hablar queda constituido como - comunicativo en el momento que otro lo escucha (en el sentido complejo de oír y entender) (72).

La comunicación sin duda ha de menester de la palabra puesto que ella establece e ilumina el sentido de lo dado. Pero a su vez, ella misma carecería de todo sentido sin una perspectiva de encuentro, de participación, de coexistencia. No basta pues, estar juntos monologando para que haya comunicación, sino que debe haber un intercambio de significaciones (dia-logos), en vistas a la constitución de un "mundo" común. En realidad, la intención profunda que - guía a los existentes a reducir las distancias que los separan es la de producir el "encuentro", sea en su facticidad, sea en su rango y nivel. Este encuentro será tanto más significativo cuanto las

(71) Cf. VALENSI L., La communication, pp. 70-74.

(72) Cf. MEHL R., o.c., p. 14

distancias acortadas permitan acceder a valores más fundamentales de la existencia. En otras palabras, la comunicación es posible - en la medida que el existente le de un "sentido".

"Es por un simple deslizamiento verbal -se pregunta - Levy Valensi- que pasamos del 'sentido del diálogo' entendido como el sentido del cual el diálogo es portador en su mismo devenir, a este 'sentido del diálogo', ¿que es aptitud psicológica del interlocutor?. Casualidad verbal posiblemente, pero también sutil articulación de una obra y de una función, de una significación y de una sensibilidad que son, la una y la otra, 'sentido' - del diálogo.

'Tener sentido del diálogo' se dice de aquel que tiene tacto, que es sensible a la realidad del otro, atento a esta realidad, permeable a la verdad que se esboza en la conciencia del otro; ... es ante todo ser capaz - de admitir al otro de cuerpo entero. El sentido del diálogo es el sentido del otro y en definitiva, simpatía, participación, amor. Esto fundamenta a su nivel la realidad dual del diálogo.

El proceso del diálogo indica sin embargo, un 'tertium quid'. La fenomenología muestra que cada interlocutor, siendo atento al otro, esforzándose por comprender al otro, es simultáneamente y por lo mismo, atento a algo que aún no es, a algo que se esboza y hacia lo cual progresan ambos a dos : a una verdad inmanente del diálogo (...). Si los dos interlocutores progresan sin converger, no hay encuentro alguno. El encuentro se vuelve posible por el sentido del diálogo, el sentido que se esboza (y al cual cada interlocutor es sensible) y se constituye en una doble dimensión temporal : en la contracción instantánea de su 'significación de conjunto', actual y globalmente aferrada y en la verdad que lo ing

pira y hacia la cual tiende en su desenvolvimiento" (73).

La comunicación pone pues, de manifiesto concretamente (al - constituirlo), el ser del hombre en cuanto es con el otro y al mismo tiempo en cuanto es en el mundo. El encuentro, en efecto, se - constituye por un "sentido" que el existente otorga a su propia existencia "orientándola" hacia el otro en vistas a la institución de un "mundo" que sea "significativo" para ambos. Esta es la novedad que aporta la comunicación : una nueva significación y con ello una nueva perspectiva para la existencia, dentro de la cual ambos existentes vivirán en el futuro; por lo mismo, implica un "cambio de actitud", tal vez de poca monta pero siempre real : el otro se ha incorporado a "mi" vida dándole una nueva dimensión y haciéndose "presente" en mi proyecto existencial. La comunicación lleva por lo tanto a un vivir juntos un "sentido" de lo dado ya de las cosas, ya de la existencia misma, a través de un intercambio de significaciones que, partiendo de las distancias propias de la alteridad, - convergen intencionalmente en una unidad.

Aparece así el sentido último de la comunicación que no es un simple "acortar distancias" sino la "unidad" : porque el existente quiere (en sentido amplio) ser efectivamente con el otro participando en una situación común, por eso y en la misma medida, acorta la distancia que los separa. Dicha unidad es una "novedad" para ambos existentes, desde el momento que es algo que debe lograrse y sólo a través de un proceso (regulado por el proyecto existencial) es cómo se la obtiene. Novedad por lo demás, que se da en el ámbito del nosotros como algo nuestro. Desde aquí podemos comprender mejor porqué el ser humano mejora constantemente y diversifica sus medios de comunicación; no es sólo por los efectos pragmáticos o humanísticos que lo hace, sino fundamentalmente porque va siendo - en la medida que va participando más y mejor de la comunidad huma-

na "desde" su propia existencia. Toda "unidad" se presenta pues, - como una plenitud.

Las formas existenciales primeras de la comunicación responderán a las dimensiones fundamentales de la existencia. Si el existente se define como "ser en el mundo", lo primero que comunica es precisamente el mundo; o sea, que lo que se hace común ante todo - son las significaciones de las cosas y valores dentro del horizonte que constituye el "ahí" del Dasein. Sin este "habitat existencial", sin este compartir primero no es posible ninguna otra comunicación, puesto que es con los demás en la medida que participa - de un mundo que por definición es común. Dentro del mundo, en el - mundo, cobran significado las relaciones que el existente se procura ya con las cosas ya con los otros.

Sin embargo, esta comunicación queda en cierto modo "fuera" o "exterior" a la existencia. Y lo queda porque la unidad debe hacerse de modo tal que sea un "objeto" de referencia, común a todos en general y a ninguno en particular y así más allá del tiempo y del espacio existencial de cada hombre concreto. El carácter institucional anejo al mundo en su constitución es prueba de ello. El hombre se comunica en la medida que está integrado a una comunidad y lo - está en la medida que forma parte de lo institucional de la comunidad. En definitiva, se comunica con el otro "en" el objeto común y "a través" del objeto común; este "objeto común" evidentemente no es una cosa sino un ordenamiento estable de relaciones que permite a los existentes formar parte y tomar parte en la construcción del mundo del hombre. Por esto, decíamos que "en cierta manera" cae - fuera de la existencia: por un lado, en efecto, es una dimensión existencial que deriva de su condición carnal o encarnada y por otro, ella supone un extrañamiento de lo suyo en lo que le es más - íntimo y propio. En consecuencia, la alienación es un riesgo y una probabilidad, pero no una necesidad (74).

(74) JASPERS K., Situation spirituelle de notre époque.

De todos modos, el comunicar el mundo se hace en vistas de comunicar el otro (además de hacerse posible, como hemos dicho, por la comunicación del otro). En la comunicación el existente quiere crear "su" mundo con el otro : unidad de existencia. Siendo el hombre un ser corpóreo, la primera instancia es la comunicación de dos seres, complementarios en cuanto esencialmente sexuados, en una "reintegración" a la unidad. Como intención, las barreras a destruir sería total y por lo mismo, la fusión tiende a ser completa : un espíritu y una carne. El fracaso de este "proyecto" -ya- que sin alteridad no es posible la comunicación- pone con todo en relieve el carácter de necesidad y de gratuidad de la comunicación así como su carácter de empeño total. Lo que en la unión amorosa se pretende es una concreción paradigmática de lo que se busca en toda relación humana : dar y recibir compañía, que abrace en un solo haz lo disperso en el tiempo y lugar y le de un sentido que coincida con el sentido total de la existencia. Pero su fracaso final (o sea, cuando se busca la total identidad), no deja de tener significación : la pérdida de sí -si esto fuese posible- no es la afirmación sino la negación de la existencia (75).

¿Podría lograrse la unidad apetecida cuando la comunicación se hace en vistas del destino común?. Si la vocación del hombre es forjar su destino (y no ya soportarlo, como la Naturaleza), parecería que es en la tarea común donde la comunicación alcanza su estructura humana. No nos referimos a la tarea en su materialidad, sino a la tarea en cuanto hace entrar al hombre activamente en la historia como protagonista, trascendiendo la pura mundanidad como objeto para llegar al hombre mismo. El existente, empeñándose en el momento histórico en que vive, hace suyo en unidad total, el esfuerzo generacional y en él, la experiencia histórica de los que lo precedieron : el hombre individuo comunica con todos los hombres precisamente como hombre, como perteneciente (partícipe por activa

(75) DE WAELHENS, *Exist. et sign.*, pp. 202-211; cf. SARTRE J.P. (supra la parte, cap. II, n.2) y MARCEL, (id., id., n. 3)

y por pasiva) del género humano. Si bien el sentido de la "encarnación" aquí requiere un vigor y una profundidad mayor, cabe preguntarse si agota o resume todos los sentidos. No nos parece, puesto que el impulso a comunicarse sexualmente (entendemos por tal el amor humano sexual), no puede confundirse con el impulso de comunicarse históricamente y aunque una y otra estén relacionadas (ya que el existente se proyecta unitariamente), no presentan igual configuración fenomenológica. Como quiera que sea, la unidad en un destino común no alcanza tampoco la unidad de los comunicantes en cuanto sujetos, ya que ellos aparecen más bien, como formando parte de un momento histórico que los rebasa y los niega: la relación de uno a otro cae más allá o más acá (según el punto de vista) del existente en cuanto tal. En otras palabras, se logra en el ámbito del ser (76).

Una última posibilidad pareciera que fuese la unidad en ideales por una concordancia de los sujetos: la comunicación podría favorecer la promoción de cada existente en aquellos valores que son los más elevados y en función de los cuales, los demás adquieren sentido y jerarquía. La comunicación del mundo, del existente en su integridad y en su común destino aparecerían de esta manera como otras tantas instancias de un logro fundamental: la libertad, entendida como liberación y como plenitud; el ser sí mismo en aquello que es fundamental y el ser como el otro en aquello que es esencial. La comunicación llenaría una necesidad profunda del ser humano de ser auxiliado en el movimiento hacia la autarquía y de auxiliar a otros para poder lograrla. Aquí sí que el empeño sería total ya que pone en juego constantemente a todo el existente y por ende a sus acciones y palabras. No obstante, esta posibilidad —y aquí está el nudo de la cuestión— ¿es real? ¿Responde efectivamente el "valor" al "ser" o es más bien una abstracción (por no mentar la sublimación de Freud o la proyección de Jung o la super

(76) Cf. HASPERS K., o.c.

estructura de Marx)? (77).

El análisis de la comunicación desde la unidad que ella tiene de a procurar pareciera desembocar en la necesidad de confesar su fracaso. Surgiendo de la intención de "acortar distancias", al final se encuentra con que la "distancia fundamental", aquella por la que uno es uno y el otro es otro, es insuperable. Esta distancia se pone en evidencia en lo que Jaspers llama "situaciones límites" como lo son el dolor físico o moral, las decisiones irreversibles, el afrontamiento inevitable, la frustración y sobre todo la muerte. En tales situaciones el hombre "se encuentra" en una soledad irremediable. Esta incomunicabilidad es tanto más dolorosa - cuanto más urgente se hace la necesidad de participación y tanto - más definitiva cuanto más patente se hace el significado de la comunicación en general. Si ésta tiende a salvar al hombre de su soledad, no lo logra en los estamentos más profundos del ser y con ello marra su cometido esencial. Así, el hombre es radicalmente solo y la comunicación sería una "diversión" (en el sentido pascaliano) o al máximo un medio de "organizar" la existencia mundana.

Esta reflexión se hace más dramática si se considera que toda comunicación tiende a tejer relaciones y en definitiva, a lograr - la comunión de personas "para siempre". La comunicación en efecto, es comprensible en tanto en cuanto responde a un proyecto existencial, el cual a su vez, se hace manifiesto en la constitución de - un nosotros en el que el yo logra su estabilidad y su plenitud. - Tal propósito aparece como vano desde el momento que la comunicación se concluye en el arco de la vida del existente y que ni siquiera la historia podrá restituir el "para siempre" ya que también ella está dentro de los marcos del tiempo, señalando su principio y fin absolutos. Unir la existencia en "una conversación que dura

(77) Cf. HEIDEGGER (supra la parte, cap. III, n.1). Al negar Heidegger que el valor se fundamenta en el ser (concordando en esto con H. Scheller), la realidad de los mismos queda comprometida hasta reducirse a una proyección de la existencia.

cincuenta años" como Nietzsche definió el matrimonio o unir los esfuerzos colosales de la humanidad en la aparición del Hombre, parecen carecer de sentido al carecer de ese carácter absoluto que el existente otorga a su ser como "ser en comunicación".

Aún en el mejor de los casos y en los ámbitos donde ella aparece como posible, la comunicación se presenta fallida. La mediación necesaria de la expresión y de la palabra hacen que lo inefable no pueda ser dicho, que lo dicho no sea entendido tal cual ha sido dicho y que lo entendido se pierda irremisiblemente por la usura del tiempo. La objetivación, necesaria para la comunicación, parece amenazar de muerte la intención íntima de la misma. Comunicar, en efecto, es intentar que otro entre en el mundo de significaciones del comunicando; éste "llama" a otro a venir cabe sí (invocación), arrancándolo de su situación (e-vocación), mediante la palabra (pro-vocación). La respuesta del otro se presenta como una disponibilidad a ser conducido hacia el mundo del comunicante para participar en él de algún modo. Ambos se "hacen presentes", el primero requiriendo una presencia, el segundo aceptando estar presente; presencia por lo demás, que quiere compartirse en la unidad de un "mundo" común como término del movimiento. Ahora bien, dicho tentativo parece fracasar desde el momento que "mi" mundo como mío es incommunicable y el mundo del otro como del otro, forma cuerpo con él y por ende, no puede privarse de él sin aniquilarse. Desde luego restan las "significaciones comunes", pero ellas serán necesariamente objetivas y por lo tanto (y literalmente), ni de uno ni de otro (78).

El valor y la verdad de la comunicación quedan, pues seriamente comprometidas por las aporías que se presentan como inevitables.

(78) Véase la síntesis del pensamiento de K. Jaspers, que es el filósofo contemporáneo que ha dado mayor relieve a la comunicación y al mismo tiempo, ha puesto de relieve con más fuerza, su contradicción interna y su fracaso final en *Laín ENTRALAC*, o.c., I. pp. 332-345

Si bien la solución última de tales aporías sólo podrá obtenerse en un análisis metafísico del ser del hombre en el contexto del ser en general, tal vez una elucidación más cuidadosa del fenómeno de la comunicación en el plano estrictamente fenomenológico podrá presentar otras alternativas y desatar así las contradicciones.

La comunicación nace de un "encuentro" inicial y tiende a - que este encuentro se haga plenario en la persona de los comunicantes. Aún el encuentro más banal e insignificante, encierra como - tendencia original este contacto con el otro como alter-ego : la - comunicación tiende espontáneamente a establecer una relación entre dos sujetos, aún cuando dicha relación se mantenga en un plano que no ponga en juego la intimidad de los mismos. Las diversas instancias en que el encuentro toma forma y realidad muestran al vivo -aún en sus varias y posibles deformaciones- esta tendencia fundamental. Brevemente, toda comunicación manifiesta, aún en su ocultación, el designio de aproximar dos sujetos concretos, precisamente como sujetos (79).

"En el primer momento (que representa al minimum indestructible de la reciprocidad), el sujeto percipiente ratifica y prolonga el ser del sujeto percibido. No puede conocerlo si no es acrecentando la comunidad del encuentro inicial y este encuentro es simultáneamente su obra: el ser no es percibido si no porque es una persona dotada al mundo, el ser percipiente a su vez, no lo percibe sino es recibiendo este don, es decir, actualizándolo - en un sentido nuevo (...). Nacida en este circuito, la percepción del otro apunta a ensancharse y vivificarse, tiende al diálogo donde cada conciencia devuelve al otro (partenaire), el don que ha recibido, después de haber-

(79) CRESCINI A., "Considerazioni sulla teoria della comunicazione in Jaspers", en Probl. Com. pp. 151-156

le dado su sello. La mutua causalidad flexiona y amplía sin cesar, un proceso que es una creación de sí por sí, gracias a una creación de sí por el otro; esta reciprocidad logra unir las nociones en apariencia divergentes de iniciativa, de influencia y de comunidad. En una palabra, ella ofrece el único ejemplo a nuestra disposición para comprender la coincidencia del ser y de la libertad y aún de la mismidad y de la alteridad.

Si la percepción de personas se actualiza según la orientación primera de su movimiento, la reciprocidad sería perfectamente amante y liberadora (...). No entendamos negar que el camino de la reciprocidad y su actualización llevan consigo una multitud de detenciones obligatorias y facultativas que comprometen el viaje; nuestro propósito es mostrar que desde el principio los sujetos se reúnen en una vocación de donadores. Este hecho primitivo se hace evidente por experiencia y por razón" (80).

En el encuentro comunicativo pues, el existente se siente ante todo en compañía de otro existente, conciencia que persevera a lo largo de todo el encuentro y que vivifica acciones y palabras. Afinando más el análisis, el encuentro se da a partir del "acto" - del sujeto en cuanto tiende, en libre conjunción con el acto del otro a alcanzar un fin; la posesión de esta meta implica el término de la comunicación misma que no puede ser otra que la "comunidad" (en sentido corriente), en algún "valor", despojando a esta palabra de toda connotación idealista e identificándola con la noción de "bueno" ya como posibilidad a realizar, ya como atributo de un ente. Ciertamente estas relaciones comunicativas pueden tejarse en el ámbito de lo significado por los significantes, pero aún en este

(80) NEDONCELLE M., Les donées de la conscience et le don des personnes", GM 1 (1.950), pp. 78-79

caso el acto intencional y los sujetos de donde tal acto procede se hacen presentes en y a través de aquel.

No debe por lo tanto, forzarse excesivamente la distinción de comunicación objetiva y subjetiva hasta hacer de ambas dos cosas discontinuas y no dos direcciones típicas (a modo de reducción fenomenológica) en que se indican valores existenciales: toda relación interpersonal tiene algo de objetivo, así como toda relación interindividual tiene algo de subjetivo, al menos en ciernes, pero una y otra manifiestan la intencionalidad del acto que las constituye y que provienen de una misma fuente que es el hombre. El acto, a su vez, se orienta hacia un valor, sea para su adquisición, sea para su disfrute común; la diversidad de valores a que pueden tender los existentes caracterizan no sólo las relaciones, sino también el modo de comunicarse de los hombres (81).

"La colaboración de los espíritus en la investigación intelectual y su unión por la verdad -valor del conocimiento- asegura entre los amigos aquella familiaridad de pensamiento que permite una renovación indefinida de la comunicación; su concurso en la emoción estética, cuando ella crea entre los amigos una como emulación de admiración por la belleza, los asocia en un concierto en que cada uno agrega cualidades nuevas a la armonía de la emoción vivida; la camaradería de la acción, animosa o heroica, une a los trabajadores o a soldados en la colaboración por el bien, que es el valor de la moralidad. En fin, en lo más íntimo de la conciencia, el va

(81) A pesar de sus finos análisis, no nos parece en esto acertada la posición de R. JOLIVET en "La communication avec autrui" GM 1 (1.950), pp. 29-44, ni la de MARCEL DE CORTE, en "Bases préjudicatives de la communication", GM 1 (1.950), pp. 105-120. Aceptable en cambio, la posición del último G. MARCEL (cf. supra la parte, cap. 2, p. 3), la de HOUWER E., Le personnalisme, cap. II, pp. 35-50).

lor del sentimiento, que en su esencia es el dinamismo de la energía mental, ofrece el amor a los corazones - asociados en perfecta comunión" (82).

Como sustento del acto, el encuentro es ante todo un "sentir se estar en compañía", el estar-juntos o el estar-con en tanto se condivide algo. Los gestos y palabras que brotan al mismo tiempo que crean esta situación, es una prolongación de esta comunión inicial: el sentirse con el otro y en general, el sentirse con los seres es comunicarse con ellos. Por eso, toda comunicación profunda termina en el silencio, un silencio que es actividad plena del espíritu porque sin actividad no es posible ninguna comunicación, así como no es posible una comunicación sin la referencia al ser - en cuanto valioso. Dos personas silenciosas pueden comunicarse el gozo de vivir juntas, el dolor común que las aflige o el odio recíproco que las embarga; por una mirada, una sonrisa o un gesto pueden "comprenderse" (en la doble acepción de entenderse y abarcarse), mejor que con largos discursos; por la palabra oral o escrita pueden alcanzar una comunicación y una comunión que trasciende de lo complejo, en el develamiento de lo oculto o en el logro de los valores. En todos los casos es el ser como realidad, como posibilidad o como misterio, el horizonte en que los existentes se comunican; es en referencia a él que deben disponerse desde sí mismos y en colaboración con el otro (es decir, deben asumir una actitud o comportamiento común). La explicitación del ser que tiene lugar en toda comunicación es la que permite en definitiva, que los existentes no se nieguen o alienen en la comunicación y que al mismo tiempo sean - partícipes de algo común, que forma cuerpo con su propio existir (83).

Esta referencia última al ser es la que funda la verdad de la comunicación o su falsedad; no es por lo tanto, la necesidad de una

(82) LE SENNE R., "La connaissance d'autrui", OE 1 (1.950), p. 68.

(83) RIVETTI BARDO F., "Rilievi sulla comunicazione", en Probl. - Com. pp. 244-251.

mediación significativa, ni la simple postura del existente, ni una sensación de coherencia. Aún en el plano pre-reflexivo (entendiendo por tal el anterior a una reflexión completa y explícita), en que se mueve la fenomenología y en el que la división sujeto-objeto no aparece temáticamente dada, la percepción primera -percepción confusa pero real- es la del ente y del ser; reducir lo pre-reflexivo a lo sensorial (como Sartre y Merleau-Ponty), es poner como punto de partida un prejuicio que compromete los resultados del análisis fenomenológico cuya intención es ir "a las cosas mismas" sin preclusiones. Será pues en el ser -que incluye ambos existentes- donde la comunicación alcanzará consistencia y verdad. No nos referimos sólo a la verdad de las proposiciones comunicadas sino a todo aquello que se llega a través del signo y aún de la simple presencia.

En las situaciones-límites (y no sólo en ellas), el existente puede descubrir esta referencia absoluta que iniciará un movimiento de ascensión hacia el Tú Absoluto. En verdad, el otro existente en cierta manera queda fuera de este movimiento, aún cuando pueda invocarlo y provocarlo, ya que es el existente en lo que le es propio e intransferible, el que debe recorrerlo; sin embargo, sólo -"en cierta manera" queda "fuera" porque él "también" está referido a ese Tú Absoluto y por ende, la alteridad queda subsumida en una misma referencia transcendente. La "explicitación" del ser, propio de la comunicación, se apoya así en una "implicación" en la fuente de todo ser.

El hombre no es, por lo tanto, radicalmente solo ni entre uno y otro hombre el abismo es insondable. Cuando se niega toda transcendencia y el ser sólo se le presenta al hombre como un conjunto de entes o al máximo como un englobante último, ahora sí se presentan aporías sin fin y sin solución. Pero el otro como tú es la exigencia siempre presente en la comunicación y por ende, en el existente : el ser-con dice siempre orden a un "tú" no sólo posible, -sino real, más aún, dice relación a un Tú puro, sin mezcla de "ello", a un Tú Infinito que afirme absolutamente el yo finito y de sentido último al mundo de las cosas y de los hombres. A ese Tú se orientan

por lo tanto, aunque implícitamente, las comunicaciones que en todos los planos el existente realiza, como una imagen y como una promesa; a ese TÚ puede orientarse el existente de modo explícito en la plegaria. Por ello, la comunidad orante al estar comunicada con ese TÚ Absoluto, siente más vivamente y "para siempre" la comunicación que entre sus miembros en ese tiempo-espacio tiene concreción (84).

Las situaciones-límites ponen pues, al descubierto, la finitud del existente al mismo tiempo que su relación transcendental a un TÚ Infinito; por otra parte revelan el fracaso absoluto de la comunicación -del sentido de toda comunicación- cuando el existente es erigido en un absoluto infinito o cuando el mundo es el horizonte último del ser: en ambos casos, el comunicar "el" mundo y "en" el mundo, no puede constituir sino una aporía. Postular entonces una actitud estoica -a lo Jaspers o a lo Heidegger- no deja de ser un expediente tal vez heroico pero que de ningún modo se deriva de una correcta "elucidación" de la existencia o del "sentido del Dasein" (85).

La verdadera comunicación requiere por lo tanto, un contacto con el ser de las cosas y del hombre. Sin él, todo encuentro queda privado de su savia vivificante y se torna inhumano; estar con otro o junto a otro se convierte en pura contigüidad y funcionalidad, como engranajes que transmiten un movimiento que tiene su origen en una energía anónima. Pero entonces, ¿hasta qué punto se puede hablar de comunicación "humana"? Sin llegar a una simplificación que raya en la caricatura, es cierto que la moderna sociedad industrial multiplica los contactos y aísla los seres: en el trabajo, en la ciencia, en el arte, en las relaciones sociales el hombre actúa como un "desarraigado" que ha perdido el sano y familiar contacto con

(84) EUBER H., "Je et tu", 3a parte (en *Vie en dialogue*, pp. 57-89); LOTZ J.B., *Della solitudine dell'uomo*, pp. 129-139

(85) LANACCHIA A., art. cit., pp. 188-189; BERNARDI G., "Comunicazione e incomunicabilità", en *Probl. Com.* pp. 86-92

la naturaleza, con los otros y con Dios, haciendo que su razón gire en el vacío y que sus relaciones sean como entre objetos. La pérdida del silencio exterior e interior no le permiten aquella hondura en el misterio del ser que es él mismo, el otro y el mundo; su silencio no es abertura gozosa sino clausura desesperada frente a la nada. Como nada le dice nada, la comunicación verdadera deviene imposible (86).

La recuperación del hombre lleva consigo la recuperación de la comunicación. Ello será posible en la medida que pueda ponerse de manifiesto la verdad del hombre y del mundo, su estatuto ontológico, sus relaciones fundamentales, su destino último y en general, la verdad del ser del ente; todo ello supera a la fenomenología pura, al puro análisis existencial, para colocarse en la metafísica. Desde allí la comunicación humana podrá cimentarse firmemente y lo descubierto en la fenomenología adquirirá su sentido último y definitivo, brevemente, tendrá un significado.

oooooooo000000oooooooo

(86) LOTZ J.B., o.c., pp. 91-113

CONCLUSIONES GENERALES

=====

Muchos factores contribuyen en la actualidad al interés por el estudio de la comunicación interpersonal, pero tal vez ninguno como la progresiva masificación que se advierte en la llamada "sociedad industrial". Sociólogos, escritores, psicólogos y filósofos vienen llamando la atención, desde hace un tiempo, sobre el peligro que ésta entraña para el futuro del hombre. Vaciada la comunicación de su profundo sentido humano, la persona no puede expresar aquello que le es más propio y substancial e inversamente, la decadencia de la persona arrastra consigo la decadencia de las relaciones verdaderamente humanas.

La pregunta sobre la comunicación humana -su sentido, su valor sus condiciones de posibilidad- implica una instancia especulativa que lejos de desinteresarse de los problemas prácticos y urgentes, tiende a orientar las soluciones conforme a la verdad del ser del hombre y de su acción en el mundo.

1.- En nuestra tesis, hemos encarado el problema desde el hombre como entidad concreta de peculiar estatuto existencial, y por ende, de peculiar modo de relacionarse. En otras palabras, la comunicación ha sido considerada como una actividad de la persona humana, en cuya explicación encuentra su razón de ser. Nos apartamos así de considerar la comunicación como un fenómeno "a se", reducido al lenguaje, -tal como puede observarse en la especulación de tipo estructuralista, lingüística, comportamentista y aún fenomenológico heideggeriano. En tales especulaciones el hombre pasa a ser un "puro operador" del lenguaje que lo modela, determina y define y no el "sujeto" de una operación libre y consciente que usando del lenguaje, establece a diversos niveles relaciones con sus semejantes. Escamotear el papel del hombre en la comunicación, significa caer en la peor de las abstracciones otorgando substancialidad al "campo de relaciones" en lugar de los sujetos que lo establecen o entre quienes se establece.

2.- La intención de nuestro planteamiento aparece claramente en los diversos momentos o instancias de nuestro estudio. Partiendo, co-

mo lo hacemos, del hecho mismo de la comunicación, observamos que es el hombre concreto el que por una acción inmanente y trascendente al mismo tiempo, accede a la vida de la comunidad humana haciendo suyos las perspectivas, valores y normas que ésta puede ofrecerle. Si bien la comunicación no puede darse sino en el seno de una comunidad concreta, como es obvio, en definitiva es la persona la que hace posible y la configura según su medida. Sin la conciencia y la libertad, toda relación humana carece de sentido y de significación; ella no se distinguirá esencialmente de la comunicación meramente animal, por no decir de la comunicación puramente mecánica.

Un análisis fenomenológico adecuado nos lleva a iguales resultados. El enfoque más correcto nos parece aquel que parte de la experiencia comunicativa como un determinado modo de encontrarse - las personas. Es en el seno de un "nosotros" de cuya configuración son responsables los sujetos comunicantes, donde la palabra adquiere su existencia y su sentido. Los diversos "usos" que ella puede tener depende del tipo de relación que se quiera establecer, no al contrario. Con ello no se quiere negar ciertamente, la fuerza del lenguaje en sus diversas dimensiones y de su relativo condicionamiento de los comunicantes mismos, pero ello está implicado en el concepto mismo de "uso" de un medio y de "situación existencial" - del hombre que establece las relaciones comunicativas. El papel del hombre como sujeto que pone dichos significantes y significativos lejos de quedar en segundo plano, emerge con toda claridad y certeza.

3.- Centrada convenientemente la comunicación en la persona humana, aparece con evidencia su intencionalidad. La persona se despliega en primer lugar constituyendo, o mejor aún, contribuyendo a construir el "mundo humano" que es historia y cultura. Este mundo humano no puede darse sino por el continuo intercambio de las personas que forman el complejo social, herederas de una tradición y factoras de un porvenir. Sin esta comunicación permanente de ideas, opiniones, proyectos, realizaciones, etc., ni la persona se expresaría en lo que ella es ni tendría el marco adecuado para su desenvolvimiento. La situación pues, de "ser en el mundo con los demás"

implica una comunicación que permite asimilar y transmitir, crear y suscitar : en esta red de relaciones la persona se pone en contacto con las cosas y con sus semejantes.

4.- En esta tarea "objetivamente " considerada, no se agota, sin embargo, la abertura del hombre : él no está avocado a la pura temporalidad y exterioridad, sino que todo se orienta a aquello que le es más propio como persona, a saber, a la constitución de las relaciones inter-personales. Con ello queremos indicar aquellas relaciones que se originan en la intimidad del yo y se dirigen a la intimidad del tú, fundadas en la dignidad del ser y en la comunidad de destino. La comunicación humana adquiere así su fisonomía más propia y profunda ya que pone en juego la raíz misma de toda abertura, que es la abertura al ser en su verdad y valor últimos, así como la misión específica de la palabra que es la de expresar el sentido definitivo del ser. Además aparece el amor como la fuente misma de la comunicación, de cuya calidad depende la calidad misma de las comunicaciones : el amor al otro como persona y no como simple instrumento de utilidad o placer, funda la verdadera comunicación, porque pone en juego aquel "ipsum esse" que es lo más propio de ambos comunicantes.

5.- Dado que la comunicación brota de la persona, la división de comunicación objetiva y subjetiva no es primitiva sino derivada y por lo tanto más que oponerse dialécticamente, se complementan mutuamente. Ni la persona puede vaciarse totalmente en una pura exterioridad sin preguntarse, al menos alguna vez, en el sentido de la existencia de sí mismo con relación al otro, ni la persona puede concentrarse tanto en la pura intimidad sin sentir permanentemente la sollicitación y la facticidad de sí mismo y del otro y más generalmente, la presencia de la realidad en toda su integridad.

6.- El hombre "ordena" las diversas esferas de su comunicación a partir de una visión del mundo y de la existencia, que da cierta unidad a todo su proceder. Pero de la correcta orientación, depende también la verdadera comunicación, entendiendo como verdadera aquella que se manifiesta en una plenitud psicológica, en una rectitud ética, en una coherencia lógica y en una correspondencia gno

seológica simultáneamente. O sea, cuando el hombre ordena su comunicación con las cosas y con sus semejantes de acuerdo a lo que él es y está llamado a ser, la comunicación expresa y es recibida en su intención última que no puede estar sino en la línea de su abertura específica. Precisamente porque la comunicación es fruto de la vida personal, que no es don sino conquista, ella puede quedar en planos inferiores y superficiales si la persona no ha adquirido la madurez espiritual a que está llamada; la comunicación entonces no sólo es signo de una cierta alienación en lo otro, sino también contribuye a reforzar y crear esta misma alienación.

7.- La comunicación humana se muestra de esta manera como una solicitud de ciertos valores en la trama de la vida de relación; dicha solicitud parte de una persona y se dirige a otra persona con el fin de lograr una cierta unidad. De los diferentes planos en que esta unidad quiera lograrse, depende de su calidad o densidad, que no es otra que las facultades de la persona que originariamente se ponen en juego. Naturalmente todas las facultades sensitivo-espirituales se actúan cuando el hombre actúa, pero en virtud de la finalidad que cada una de ellas puede perseguir primariamente, las restantes se ponen a su servicio. Es muy distinta la unidad en torno a los valores que merecen ser buscados por sí mismos y entre estos últimos hay una jerarquía que no debe ser pasada por alto.

8.- Por lo mismo, el aspecto de necesidad que reviste la comunicación humana desde el momento que su ser es indigente de ayuda material y espiritual, no debe ocultar su primaria condición de generosidad por la que las personas quieren compartir la perfección del ser en su verdad y bien. La comunicación promueve esta transcendencia que es lo característico de la abertura y del dinamismo de la persona.

9.- La conjunción de personas no puede concebirse sin esta abertura y dinamismo recíprocos, aún cuando ella se dé frecuentemente sólo en niveles superficiales. Ello implica en los niveles más profundos y auténticos un respeto, confianza y amor que ayudan recíprocamente a la expresión plena de los comunicantes y a la clarificación de su existencia a la luz de la verdad y del bien, haciendo

que cada uno se ponga en el lugar del otro, no sólo para comprenderlo, sino para comprenderlo en la verdad. Y es esa verdad en - que ambos comunicantes se encuentran, la que abrirá a ambos a acogerla y proclamarla.

10.- La intencionalidad propia de la comunicación es por lo tanto la de romper los límites propios de la existencia, permitiendo a la persona desplegarse en toda su capacidad real. Esta intencionalidad no se origina en una simple espontaneidad biológica o en un complejo instinto sensible, sino en aquella totalidad que - cimienta la realidad personal, que descansa en un principio espiritual como forma y fuente de operaciones específicas. Por ello, tal intencionalidad es consciente y libre y es capaz de orientarse a finalidades previstas y queridas ; aparece inmediatamente la educabilidad del hombre para la verdadera comunicación -educabilidad que requerirá la formación de hábitos o virtudes dianoéticas y éticas a fin de que las posibilidades se conviertan en capacidades - reales de alcanzar los valores personales que se manifiestan o se expresan en la misma.

11.- Desde la persona humana aparece también con evidencia, el valor de la palabra como medio de comunicación por excelencia. La palabra humana tiene una estructura fonética y sintáctica objetiva por la que la realidad significada se puede articular en distintos planos de significación. Sirve ella como medio de expresión de los estados afectivos de las personas, como denotación de la realidad que las circunda y como proposición de los proyectos que ellas elaboran. Abarcando y fundando dichas funciones, la palabra se manifiesta como la expresión de la realidad humana en su totalidad en vistas a la comunicación entre personas. El carácter de absolutiz típico de la palabra en orden a significar al sujeto en lo que realmente es, distingue la comunicación humana de la comunicación animal. Gracias a ella, el hombre es capaz de comunicar, no sólo - estados afectivos sensibles e inmediatos, sino de hacer participar a otro de todas las riquezas del individuo. De aquí los planos analógicos propios de todo lenguaje humano en orden a significar la - realidad en sus diversos grados de ser.

La palabra es posible gracias a la abertura de la persona a la realidad insustituible y excelente del otro. Todo el empeño - que ella pone en aprenderla y manejarla es debido a este apetito fundamental : el ejercicio deficiente de la misma pone en dificultad el ejercicio pleno del yo y de las relaciones interpersonales. La sociabilidad del hombre está pues íntimamente ligada a su condición de "animal parlante", en cuanto ella realiza aquella abertura que le es propia. Y ésto porque la realidad del hombre no se resuelve en una simple conciencia espiritual o en un simple organismo material, sino porque su composición corpóreo-espiritual requiere de los medios aptos para su plena realización : la palabra humana estará así transida de espiritualidad, que la hará capaz - de significar el ser en sus valores propios.

Lo desorbitado de las "filosofías del lenguaje" sean o no positivistas, es la sustitución del signo por el signo como objeto, olvidando contemporáneamente el sujeto que forma y usa de tales - signos. Asimismo, el estructuralismo en sus diversas versiones se queda en las articulaciones de significado; sin contar que tales articulaciones sólo pueden ser llevadas a cabo por un ser que comprenda y exprese las mismas. Aún la fenomenología heideggeriana, después del análisis de los existenciales como estructuras del existente, se olvida de éste para convertirlo en un simple portador de la palabra.

Ciertamente estas perspectivas han aportado elementos nuevos para la comprensión de la comunidad humana, pero lo que se critica de ellas es precisamente lo desorbitado de la pretensión al subordinar todo a un aspecto de la misma. Las diversas instancias que en el transcurso de la tesis hemos efectuado, nos muestran a la palabra humana como un "medio" de comunicación, como algo por el que las personas pueden hacer suyo aquello que en principio puede ser común, o sea pueden condicionar la misma situación ontológica. Este carácter de mediación es lo que distingue la palabra, tanto de la idea que es inmanente, como de la obra de arte que es objeto. Ella participa de la una y de la otra, pero su finalidad se agota en ser referencia de algo para alguien. Por todo lo dicho, la comunicación no se identifica a la palabra (sea ella entendida

como lengua o como lenguaje), sino que la palabra es un medio (esencial), de la comunicación. O sea, que la condición última de posibilidad para que la comunicación pueda darse está en la persona que, usando de la palabra, se expresa como tal o que escuchando la palabra dicha, se actúa como tal. Esta taleidad de la persona es la abertura del otro.

No se diga que lo que aparece fenoménica y fenomenológicamente es ante todo la palabra, y que la reducción de la comunicación a ella al menos desde este punto de vista es correcta. La palabra en efecto, aparece en el seno del encuentro interpersonal y no a la inversa. Ahora bien, este encuentro implica algo más que el flujo de palabras y aún entendido este vocablo en su acepción más amplia. Como la nota muy bien G. Marcel, el encuentro hace surgir, antes que nada y sosteniendo todo el proceso, a las personas que se relacionan en un determinado nivel que les permite intercambiar y condicionar una misma situación. Esta situación es polivalente y bien puede llevar a una relación superficial o a una relación profunda. El lenguaje que entonces se opera podrá suscitar o promover los distintos niveles gracias a su poder significativo de la realidad, también a sus diversos niveles. En último término, ella permitirá colocar a los comunicantes en una u otra situación, conforme a la verdad y a los valores que se abran a través, tanto de la palabra como del silencio. Por lo tanto, la persona es siempre el horizonte en que la palabra se mueve y tiene vigencia.

Encuadrada así, la relación entre palabra y comunicación se hace clara y evidente. Lejos de menoscabar su función y su dignidad, la mediación propia de la palabra hace de ella, por su origen y por su finalidad, una entidad propia del hombre y manifestación de lo que él es. Su servidumbre con respecto a la comunicación entre personas es signo de su valor, ya que posibilita el despliegue de las personas, tanto en su ser para sí como en su ser para otros y en definitiva, la relación transcendental del espíritu. Sin la palabra no sería posible la comunicación y sin ésta la persona no podría cumplir la vocación esencial a que está llamada. De aquí el relieve otorgado en el transcurso de nuestra exposición, a los problemas conexos a la palabra : una teoría de la comunicación humana

no puede prescindir de tales consideraciones, tanto más cuanto sólo en ella la palabra estará ubicada en el contexto que le es más connatural.

Si la recentísima filosofía tiende a identificar palabra y comunicación, su origen debe buscarse en la filosofía transcendental de cuño idealista que identifica indebidamente hombre y comunicación. Como lo hemos visto en Fichte, la reducción del hombre a conciencia lleva necesariamente a buscar las condiciones de posibilidad empírica y transcendental de la misma en el sujeto singular; - el resultado no puede ser otro que la relacionalidad de cada uno - con el otro y todos con la "posición" (o contraposición) del no-yo frente a la conciencia absoluta. El nosotros aparece así como la persona o realización de dicha conciencia. La posición inversa - aunque siguiendo la misma línea de pensamiento se presenta la filosofía de Schelling y apoyado en el ser como logos, la filosofía de Hegel. Heredero de tal tradición -aunque en un contexto materialista- encontramos a C.Marx con su concepto de "Gattungswesen" u hombre genérico y a muchas escuelas sociológicas y psicológicas contemporáneas. El hombre concreto pasa a ser la humanidad, de la cual el individuo es una simple parte o momento de la totalidad - del proceso. El hombre individual pierde así su papel de protagonista de la comunicación para ser un simple punto de relación. Las posiciones de Descartes y Leibniz, con la identificación del hombre individual a conciencia autosuficiente, llegan por consecuencia - lógica de principios y métodos, a sus antípodas.

12.- Una antropología, atenta a la realidad y a la verdad en toda su riqueza, no puede menos de rechazar tales principios como absolutos y por ende, tales conclusiones. La reflexión en torno a la persona humana y el análisis psicológico libre de posturas reduccionistas, permitirán salvar las verdades contenidas en las teorías a que hemos hecho referencia, no por una fórmula de compromiso, sino por un punto de partida y un método que permite iluminar al mismo tiempo, la individualidad de la persona y sus relaciones fundamentales.

De este modo, la comunicación se presenta como algo propio - del hombre que deriva necesariamente de su esencia concreta, pero

que no lo constituye entitativamente. Precisamente por su condición concreta y por su realidad psíquica, la persona humana goza de una autonomía y de una servidumbre, de una apertura y de una clausura, de una infinitud y de una finitud, de una generosidad y de una necesidad. Partiendo pues de esta perspectiva personal, la comunicación se encuadra y se plantea en sus justos términos que explica satisfactoriamente, sin poda y sin esfuerzo, los resultados de las ciencias y de la fenomenología desde su última raíz.

13.- La persona se comunica sin instrumentalizarse mutuamente (en contra de lo que Sartre pretende), gracias a su inalienable subsistencia en lo espiritual que le da capacidad de intelección y libertad que están presentes aún cuando el hombre prefiere la así llamada "alienación". No hay por ende, comunicación que sea en sí misma alienante, sino la persona que se deja llevar, por error o por malicia, a la apariencia de verdad o bien, en lugar de identificarse al ser que es, como su abertura esencial le permite y le exige.

Confirma la verdad de nuestra posición el hecho que el hombre no sólo se comunica, sino también calla. El silencio en efecto, está ligado a la palabra, pero nunca puede ser reducido a ella como un momento de la misma, así como la soledad está ligada a la comunicación, pero no está necesariamente en función de ella. Casi sería más exacto decir lo contrario. El recogimiento es tan propio de la persona como la comunicación y fenomenológicamente ambos tienen una estructura diversa y distinta intencionalidad. Cuando hablamos de recogimiento e intimidad no nos referimos naturalmente, al recogimiento solipsista, tal como se presenta en las filosofías idealistas, ni a la introspección psicológica que urge los estados de ánimo para esclarecerlos y ordenarlos, sino a aquel que, mediante una vuelta en sí mismo, confronta cuanto piensa, obra o hace con el sujeto en su verdad y valor.

La comunicación y la soledad marcan pues, el ritmo de la persona y son expresión de su vitalidad interior. La apertura que le es propia fundamenta ambas a la vez: el trascenderse en lo otro y el replegarse en sí; si no hay contradicción desde el momento que ambos movimientos se desenvuelven en el seno de la persona. Esta es -

la razón por la que una comunicación profunda y rica implica una soledad en comunión con el ser y esta soledad es alimentada por aquel tipo de comunicación; el silencio permite recoger la dispersión y recogerse de la dispersión, mientras la comunicación permite desplegar lo interior, donando sus riquezas y ampliando sus horizontes. Por lo tanto, el hombre necesita de ambas a la vez para -llegar a la plenitud de sí.

14.- Radicada la comunicación en la persona humana como una de sus propiedades esenciales, se ilumina su alcance y su dinamismo. Se ha hablado en el transcurso de la tesis, de un aparente "fracaso" de la comunicación humana, o sea, de una ruptura entre -lo que ella pretende y lo que ella realiza. Las posiciones de Sartre y de Jaspers son convergentes en este punto. Evidentemente, un traspaso total de uno a otro, además de ser imposible, haría desaparecer a los comunicantes y por ende, a la comunicación misma. Mantener la identidad real de ambos y al mismo tiempo señalar el lugar de convergencia y comunión, sólo se puede lograr en la recta concepción de los sujetos como personas. El espíritu, en su capacidad de devenir otro en cuanto otro sin perder su propia entidad y en su capacidad de amar al otro sin reducirlo a representación, es el que -permite mantener la necesaria polaridad y brindar el horizonte común. La comunicación fracasa cuando se pretende esa identidad en el plano de lo simplemente óptico -que es precisamente aquel que funda la multiplicidad- y en general, en el plano de lo temporal y -sensible. La comunicación en lo que tiene de específicamente humano supera en efecto, el contacto meramente físico para ubicarse en el contacto con el ser mismo; naturalmente, la palabra "contacto" tiene en ambas proposiciones un valor analógico. Y es esta analogía la que puede dar pie a confusiones cuando se reduce la abertura propia del hombre al nivel de lo que aparece sensiblemente (Sartre), o de lo que es finito (Jaspers).

15.- Afirmada la transcendencia de la persona con respecto a lo temporal, sea en el orden operativo, sea en el orden entitativo, la comunicación humana adquiere su fisonomía y en el sentido último de su dinamismo. Si las actividades espirituales son condicionadas en su ejercicio por lo sensible, múltiple y mudable -dado que lo -

sensible entra en la "composición" misma de la persona humana-, ellas deberán desplegarse en el tiempo. Pero como dicho condicionamiento no toca intrínsecamente a las operaciones mismas, ellas son capaces de trascenderlo y arraigarse en el ser en sus valores absolutos. En otros términos, las personas son capaces de comunicarse en lo inmutable y válido ahora y siempre. La revelación de la verdad que se da en la historia personal y en la historia general, no debe entenderse como la adquisición de partes de la verdad total, sino como una adecuación cada vez más exhaustiva de toda la riqueza de la persona.

16.- La reflexión de la persona hecha desde esta perspectiva, no desconecta ni aísla a ésta ni del mundo ni de la fuente de lo concreto. Por ello los distintos "círculos comunicativos" pueden obtener la continuidad y la articulación debidas : la relación del yo con el Tu Absoluto, la relación del yo con los tú humanos, la relación entre comunidades de distinta cultura, la relación entre los coetáneos y los antepasados, etc., o sea, los diversos modos de comunicación, adquieren su plena explicación y jerarquía.

Sólo restituyendo a la persona su verdadero valor, es como la comunicación interpersonal podrá ser convenientemente iluminada y los problemas actuales rectamente resueltos.

-.....-

B I B L I O G R A F I A (1)

- APPIBAUM, R.L., y otros, Fundamental concepts in human communication, Harper and Row, N-Y. 1.973
- ARANGUREN, J.L., Comunicación humana, ed. Guadarrama, 2º ed., Madrid, 1.975
- - - - -., Ecología y comunicación en el pensamiento de Ortega y Gasset, SISTEMA, 1 (1.973), 51-58
- - - - -., Libertad, símbolos y comunicación, SISTEMA, 8 (1.975), 5-14
- - - - -., Comunicación en sentido metafísico y comunicación en sentido positivo, Rev. de Occidente, 59 - (1.968), 250-253
- ARGYLE., M., Bodily Communication, Inter. Univers. Press. Inc. N.York, 1.975

- (1) La bibliografía sobre la "COMUNICACION" es muy amplia y enormemente variada por la propia complejidad del tema. Hubiese sido relativamente fácil recoger las diferencias a estudios indiscriminados sobre la comunicación a través de una selección de las exposiciones bibliográficas que actualmente existen sobre las ciencias de la comunicación. Este procedimiento no nos parece serio, no científico -aunque si pudiera ser deslumbrante y aparatoso-, mucho menos, un trabajo llevado a cabo con una elemental honradez intelectual. Por ello, hemos seleccionado aquellas obras y trabajos que inciden y hacen referencia a la comunicación, según la orientación selectiva y prefijada en nuestro trabajo. Hemos ampliado un tanto este panorama recogiendo aquellas obras que hacen referencia a aspectos generales sobre la teoría de la comunicación.

Quedan excluidos, por tanto, de nuestra referencia, la bibliografía relativa a aquellos campos que son más específicos de otras orientaciones, o incluso, de ciencias que gozan, hoy día, de plena autonomía en el dominio de la comunicación, como son, entre otros, los aspectos sociológicos de los medios de comunicación, los relativos al lenguaje de la comunicación, los medios audiovisuales (prensa, radio, TV.); los órganos y vehículos de la opinión pública, o los relativos a los aspectos de las técnicas informativas.

Las referencias bibliográficas están consignadas en el idioma al que nos ha sido más fácil el acceso a las mismas.

- AUTORES VARIOS, Le dialogue, (Convergences), Spes, París, 1.967
- - - - - , Le dialogue et les dialogues, (approches), dir. -
por M. Bon, ed. Centurion, París, 1.967.
- - - - - , Comunicación y lenguaje, ed. Karpos, Madrid, 1.977
- - - - - , Il problema della comunicazione, (Coll. Stud.filo-
sofici n.7). Lib. Gregoriana, Padova, 1.964
- - - - - , Il problema filosofico del linguaggio, (Coll.Stud.
Filo. n.9), Lib. Gregoriana, Padova, 1.950
- - - - - , Existencialismo chrétien, Plon, París, 1.947
- - - - - , "Sulla comunicazione", GM 1 (1.950)
- - - - - , "Il solipsismo : alterità e comunicazione", Arch.
di Fo., Padova, 1.950
- - - - - , "Sulla solitudine", Sapienza 1 (1.962).
- - - - - , "Filosofia e linguaggio", Arch. di Fil., Padova, -
(1.950).
- - - - - , "Dans le centenaire II de la naissance de J.C. Fich-
te", Arch. de Philosophie 25 (1.962) cah. III-IV
- - - - - , "Sobre el problema del otro", Rev. de Fil., Madrid
1 (1.962) 21
- - - - - , La soledad, DDB, Bilbao, 1.969.
- - - - - , Lessere, (a cura di Mancini) Studium, Roma, 1967
- - - - - , Usi e significati del termine "struttura", (dir. R.
Bastide), trad. Basso Lonzi, Bompiani, Milano 1.966
- - - - - , Colloque international sur le langage, París, 1.959
- - - - - , Logica, linguaggio, comunicazione, Cedam, Padova,
1.958.
- - - - - , L'homme et son prochain, Actes du VIII Congrès des
Sociétés de Philosophie de Langue Française, PUF,
París, 1.956
- - - - - , La présence d'autrui, PUF, París, 1.957.
- - - - - , La filosofia del 'uomo, Studium, Roma, 1.963
- ASOCIACION ARGENTINA DE FILOSOFIA, Aislamiento y comunicación, Ed.
Sudamericana (Edhasa), Buenos Aires, 1.966
- BAVOT, J.P., Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de
G. Marcel, Beauchesne, París, 1.958.

- BALL, R., Pedagogía de la comunicación. Ed. Ateneo, Buenos Aires, 1.972
- BARBOTIN, E., El lenguaje del cuerpo, (2 vol.), ed. Euna, Pamplona, 1.972.
- BLAY, A., La relación humana como medio para el desarrollo de la personalidad, ed. Cedel, Barcelona, 1.965.
- BASTIDE, G., "Convivre et survivre", Et. Phil. 2 (1.962) 17.
- BEAUDOUIN, CH., "Quelques aspects nouveaux du probleme de la personne", HPFE 38 (1.938) 307-23.
- BECKENBACH, E.F. and TOMPKINS, CH.B., Concepts of Communication: Interpersonal, Intrapersonal and Mathematical. J. Wiley, N.Y. 1.971.
- BENEYTO, J., Información y sociedad, Rev. de Occidente, Madrid, 1.970.
- , Conocimiento de la información, ed. Alianza, Madrid, 1.973.
- BENITO, A., Teoría general de la información, I, ed. Guadiana, Madrid, 1.973
- BERDIAEV, N., Cinq méditations sur l'existence, Aubier, París, - 1.936
- BERLO, D.K., El proceso de la comunicación, Ed. Ateneo, Buenos Aires, 1.974
- BERTOGLIO, O.J. Las comunicaciones y la conducta de la organización. ed. Diana, México, 1.975
- BOFIL, J.A., y otros., Epistemología de la comunicación (Ponencias de los dos últimos Congresos sobre la comunicación humana), Barcelona, 1.976.
- BONFILL, B., "Para una metafísica del sentimiento", Conv. Barcelona (1.956) 19-53 y (1.957) 3-36
- BONO GUARDIOLA, M^oJ., Comunicación interpersonal y Lenguaje, (Publicación de la Caja de Ahorros Provincial de la Excm. Diputación de Alicante), Alicante, 1.976
- BOWLBY, J., Soins maternels et santé mentale, OMS, Geneve, 1954
- , El vínculo afectivo, ed. Paidós, Buenos Aires, 1.976.

- BORDEN, G.A., Introducción a la teoría de la comunicación humana, ed. Nacional, Madrid, 1.974
- BRAM, J., Lenguaje y sociedad, ed. Paidós, Buenos Aires, 1971
- BRETON, S., "Substance et existence", CM 2 (1.967) 183-200
 - - - - - , Conscience et intentionnalité, Vite, París, 1.956
 - - - - - , "Histoire et ontologie", RPL (1.962) 345-68
 - - - - - , "Le problème actuel de la anthropologie thomiste", RPL (1.963), 215 ss.
- BROCERT, T., El Yo y los Otros, ed. Sigüeme, Salamanca, 1.968
- BRUNNER, A., La personne incarnée, Beauchesne, París, 1.947
 - - - - - , Ideario Filosófico, Razón y Fe, Madrid, 1.945
- BRUNING, W., "Algunos aspectos de la antropología filosófica en Alemania", Sap. 35 (1.955) 36-46
- BURRELIN, O., La comunicación de masas, ed. A.T.E., Barcelona, 1.974
- BUYTENDIJK, F.J., L'homme et l'animal, Gallimard, París, 1.965
 - - - - - , Phénoménologie de la rencontre, DDB, París, 1.952
 - - - - - , La femme: ses modes d'être, de paraître, d'exister, DDB, París, 1.967
- HUBER, M., La vie en dialogue, Aubier, París, 1.959
 - - - - - , Yo y Tu, ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1.969
- CALDWELL, J.B., La comunicación en la empresa, ed. Index, Madrid, 1.975
- CAPENAGA, J., "El problema de la comunicación de conciencias en S. Agustín", Augustinus 8 (1.963) 575-581
- CARPENTIER, R., La connaissance d'autrui, PUF, París, 1.968
- CARUSO, I.A., Psicoanálisis para la persona, ed. Seix Barral, Barcelona, 1.965
- CASASUS, J.M., Ideología y análisis de medios de comunicación, ed. Dopesa, Barcelona, 1.972
- CASSIRER, E., Antropología cultural, Fondo de Cultura Económica, México, 4ª ed. 1.965

- CARROLL., J.B., Psicología cultural, ed. Martello, Milano, 1964
- CASAUON, J., "Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal", Sap. 10 (1955) 270-283
- CASTELLI, E., Filosofía e información, ed. Cedam, Padova, 1967
- CASTILLA DEL PINO, C., Dialéctica de la persona y dialéctica de la situación, ed. Ibérica, Barcelona, 1.968.
- ., La Incomunicación, ed. Península, Barcelona, - 1.972 (5ª ed.).
- ., Comunicación y condición humana, (I Congreso - Nacional de Comunicación humana y Ecología), - Barcelona, 1.972
- CENAL, R., "El lenguaje en la filosofía moderna", Ciencias, (1.943), 109 ss.
- ., "La conciencia y la estructura del ser del hombre", Rev. Fil. Madrid, 22 (1.963) 5-17
- CERVERA, A., Quién es el hombre, Fax, Madrid, 1.969.
- CORDOVA, G.C., La investigación de la comunicación colectiva, Barcelona, 1.974
- COUFFIGNAL, L., Notions de base de la cybernetique, Gauthiers, - París, 1.960.
- CHAUCHARD, P., Le langage et la pensée, PUF, París, 1966 (6ª ed.)
- CHASTAING, M., L'existence d'autrui, Aubier, París, 1.951
- ., "St. Agustín et la connaissance d'autrui", Rev. Phil, 2 (1.963) 88
- CHERRY, C., On human communication, The technology Press. Massachessets I of tech, Cambridge, 1.957.
- ., Pragmatic Aspects of Human Communication, Reidel Publ. Co., Dordrecht, 1.974
- CHEVALIER, CH., La confidence et la personne humaine, Aubier, - París, 1.960
- CHIRPAZ, F., Le Corps, PUF, París, 1.963
- DANCE, F.E.X., Human Communication Theory, Holt. R. and W.N.Y. 1967
- ., The concept of communication, Journal of Communi- cation, 20 (june, 1970), n.2. 201-10
- D'ANDREA, M., "Valore e relazione della persona umana", Idea, Roma, 1.963.

- DE FINANCE, J., Essai sur l'agir humain, Pres. Univ. Gregorienne, Roma, 1.962
- - - - - , "Etre et subjectivité", Doct. Comm. (1.948) 240-258
- - - - - , L'affrontement de l'autre. Essai sur l'alterité. Pres, Univ. Greg. Roma , 1.9 3.
- DECL'INNOCENTI, U., Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso, Ed. Univ. Lateranense, Roma, 1.967-
- DELHOMME, J., "Le probleme de l'interiorité, Bergson et Sartre", Rev. Intern. de Phil. 13 (1.959) 201-219
- DESCARTES, R., Discours de la méthode suivi de meditations metaphisiques, Flammarion, Paris, 1.910.
- DE WAELEHENS, A., Existence et signification, Nauwelaerts, Louvain, 1.958.
- - - - - , Existence et les experiences naturelles, M. Nijhoff, La Haye, 1.961
- DEXTER, L.A., y WHITE, D.M., People, Society and Mass Communication. New York, Free Press. 1.964
- DONDEYNE, A., Foi chrétienne et pensée contemporaine, Publ.Univ. Louvain, 1.961
- DORFLES, G., Símbolo, Comunicación y consumo, ed. Lumen, Barcelona, 1.962
- DOZ, J., "De l'abus du terme "sujet", RSPT 58(1968) 76-82
- DUBOIS, M., "Gestes et langages", Vie et langage (1.955) 378-381
- DUBOURCQ, C.A., Los medios de comunicación, ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1.972
- FABRO, C., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Soc. Ed. Intern. Roma 1.950 (2ªed.)
- FACEN, R.R., Política y comunicación, ed. Paidós, Buenos Aires, - 1.969.
- PAGES Y PACANO, Diccionario de los medios de comunicación, ed. Fernando Torres, Valencia, 1.975

- FAGONE, V., "Il fondamento ontologico della comunicazione nell'analisi esistenziale di M. Heidegger" *Civ. Catt.* 3 (1.965), 421 ss.
- FARRE, L., Aislamiento y comunicación, ed. y Librefia La Aurora, S.R.C., Buenos Aires, 1.970
- FAST, J., El Lenguaje del cuerpo, ed. Kairos, Barcelona 1.977
- FERNANDEZ DE LA TORRIENTE, G., La comunicación oral, ed. Player, Madrid, 1.975.
- FISHER, L. y CLEVELAND, SIDNEY, E., Body Image and Personality, Dover Public, Inc. New York, 1968
- FICHTER, J., Sociología, Herder, Barcelona, 1.965
- FONTAINE, G., "La pensée du langage chez Heidegger", *ML* (1.966) 224-262
- FOREST, A., "Connaissance et amour", *Rev. Thom.* 48 (1.948) 113-122
 - - - - - , La vocation de l'ésprit, Aubier, Paris 1.953.
- FORNARI, La vida afectiva originaria del niño, FAX, Madrid.
- FRAISSE, P. y PIAGET, J., Langage, communication, décision, vol. VIII del *Traité de Psych. Exp.*, PUF, Paris 1965
- FRANCIONI, M., "Struttura formale della persona e semantica esistenziale di E. Minkowski", *Fil. Torino* (Gennaio 1.968).
- FRITZ, K., Del Yo a los Otros, ed. Luis Miracle, Barcelona, 1966
- FROMM, E., La condición humana actual, ed. Paidós, Buenos Aires, 1.970
 - - - - - , El arte de Amar, Paidós, Buenos Aires, 1.970
- FRUTOS, E., "La relación como transcendental y la idea de la persona humana", *Atlant.* 2 (1.964) 52-65
- GARCIA HOZ, V., El nacimiento de la intimidad, ed. Rialp, Madrid, 1.970.
- GARCIA JIMENEZ, J., Comunicación, imagen, sociedad, Madrid, 1.969
- GARCIA MORENTE, M., Ensayo sobre la vida privada, en "La Filosofía en sus textos", vol. III (a cargo de J. Marías), pp. 652-672

- GAUQUELIN, F., Saber comunicarse, ed. Mensajero, Bilbao, 1.973
- GEIGER, L., Le probleme de l'amour chez St. Thomas d'Aquin, Vrim, París, 1.952
- GEVAERT, J., El problema del hombre, In-troducción a la antropología filosófica. Ed. Sígueme, Salamanca, 1.976
- GIANNINI, G., La temática della trascendenza. DDB, Roma, 1.964
- GIERARD, E., El laboratorio de relaciones interpersonales, (Teoría y práctica del "sensitivity training"), ed. - Buenos Aires, 1.975
- GIRARDI, G., "Fenomenología del diálogo" en L'ateismo contemporáneo. (Soc.Ed.Intern. Torino, 1.967 ss), T.I. 34-54
- GIRARDIN, A., "Le langage et le mythe", FZPT 13-14 (1.966-67) - 401-412
- GOBRY, I., La personne, PUF, París, 1.961
- GOMEZ CAFFARENA., Metáfisica Fundamental, ed. Rev. Occidente, Madrid, 1.969
- GONZALEZ CASANOVA, J.A., Comunicación humana y comunicación política, ed. Tecnos, Madrid, 1.968
- GRINBERG, León y Rebeca., Identidad y cambio. Paidós, Buenos Aires, 1.977
- GROUPE LYONNAIS, El amor maternal, FAX, nº 48, Madrid.
- GUEX, G., La neurosis de abandono. ed. Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA SEM), Buenos Aires, 1.962
- GURVITCH, G., Dialettica e sociologia, Città Nuova, Roma, 1.968
- GUSDORF, G., La parole, PUF, París, 1.966 (5ª ed.)
- HANNEMAN, G.J., Mc Even, W.J., Communication and Behavior. Addison Wesley Publ. Co., Reading, Mass. 1.975
- HARTMAN, H., Ensayos sobre la psicología del Yo, ed. F.C.E. México, 1.969
- HASELOFF, O.W., La comunicación, ed. Tiempo Nuevo, S.A., Caracas, 1.970.
- HAYAKAWA, S.I., Símbolo, status y personalidad, ed. Sagitario, Barcelona, 1.969.

- HAYAKAWA, S.I., El lenguaje en el pensamiento y acción, ed. Uteha, México, 1.967
- HAIEN, A., "De la solitude humaine a l'evidence d'autrui", Brijdragen 14 (1.953) 54-69
- HEIDEGGER, M., El ser y el tiempo, ed. F.C.E., México 1.962 - (2ª ed.).
- - - - - , Lettre sur l'humanisme, Aubier, París, 1.957
- - - - - , Qué es la metafísica, ed. Nova, Buenos Aires, 1962
- - - - - , Introducción a la metafísica, ed. Nova, Buenos Aires, 1.959
- HENLE, M., HUBBELL, R., "Egocentricity in Adult Conversation", en Journ. of Social Psychology, vol. 9 (1.933), 22-234
- HEIMSOETH, H., Los seis grandes temas de la metafísica occidental, ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1.959 (3ª ed.)
- HIGHAM, T.M., Is "Communications" a Sacred Cow?, en Personnel Management, 35 (1.953), 219-224
- HOSSLETT, S.D., Barriers to Communication, en "Personnel", vol-28 (1.951) 108-114
- HESNARD, A., Psicoanálisis del vínculo humano, ed. Proteo, - Buenos Aires, 1.968
- HOHENBERG, J., Los medios informativos, ed. Letras, México 1970
- HUND, W., Comunicación y sociedad, Comunicación, Alberto Corazón, Madrid, 1.972
- HUSSERL, E., Méditations cartésiennes, Vrin, París, 1.947
- ISAYE, G., "Les robots et l'esprit", NRT (1.953), 912-936
- JAKSON, Jay M., The Organization and Its Communications Problems, en Advanced Management, febr. 1.959
- JASPERS, K., La filosofía desde el punto de vista de la existencia, F.C.E., México, 1.953
- - - - - , Entorno espiritual de nuestro tiempo, ed. Labor, Barcelona, 1.955

- JASPERS, K., La Razón y sus enemigos en nuestro tiempo, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1.957 (2ª ed.)
- - - - - , Razón y existencia, ed. Nova, Buenos Aires, 1.959
- - - - - , Filosofía de la Existencia, ed. Aguilar, Madrid, 1961
- - - - - , Balance y perspectiva, Rev. de Occidente, Madrid 1.963.
- - - - - , Psicología de las concepciones del mundo, ed. Gredos, Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1967
- - - - - , La Fe Filosófica, ed. Losada, Buenos Aires, 1.968 (2ª ed.).
- - - - - , Origen y meta de la historia, Rev. de Occidente, Madrid, 1.968 (4ª ed.)
- JAVET, P., "Le rapport avec autrui dans la philosophie grecque", RPT, 16 (1.966) 38-44
- JOLIF, J.Y., Comprendre l'homme, I, ed. Cerf. París, 1.967
- - - - - , "Lemonde. Remarques sur la signification du mort", Lum. et Vie 14 (1.965) 73
- KATZ, D., "Psychological Barriers to Communications", en Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 250, marz, 1.947
- KIENTZ, A., Para analizar Mass Media, ed. Fernando Torres, Valencia, 1.974
- KLAPPER, J.T., Efectos de las comunicaciones de masas, ed. Aguilar, Madrid, 1.974
- KLEIN, J., Sociologia dei gruppi, Einaudi, Torino, 1.968
- KUNKEL, F., Del Yo al Nosotros, Miracle, Barcelona, 1.960 (4ª ed.)
- LACROIX, J., Le sens du dialogue, ed. Bocannier, Neuchatel, 1965
- - - - - , Personne et amour, ed. Construire, Lyon, 1.942
- LAIN ENTRALCO, P., "La comunicación interpersonal en la convivencia humana", Rev. Fil. Madrid, 21 (1.962) 5-19
- - - - - , Teoría y realización del otro, 2 vols. Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1.968 (2ª ed.).
- - - - - , Sobre la amistad, ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1972

- LAING, R.D., El yo dividido, F.C.E., México, 1.964.
- , Soi et les autres, ed. Gallimard, París, 1.971
- , y PHILLIPON, H., Percepción interpersonal, ed. Amor-
rortu, Buenos Aires.
- LEBOVICI, S., y SOULE, M., La connaissance de l'enfance par la
psychalyse, P.U.F., París, 1.970
- LEDoux, M., "Philosophie de la relation a l'autrui", en L'amour
au prochain, París, 1.954.
- LEE THAYER, R.J., Comunicación y sistemas de comunicación, ed. Pe-
nínsula, Barcelona, 1.975
- LEIBNIZ, G., Ouevres Philosophiques, ed. Janet, 2 vols., Alcan-
París, 1.900
- , Monadología, (a cura di G. De Ruggiero), Laterza,
Bari, 1.968 (6ª ed.).
- LEVY-VALENSI, B.A., La comunicación, ed. Marfil, Alcoy, 1.968
- LEPP, L., Comunicación de las existencias, C. Lolbé, Buenos
Aires, 1.964
- , Psicoanálisis de la amistad, C. Lolbé, Buenos Ai-
res, 1.965
- LENZ, J., El moderno existencialismo alemán y francés, ed. -
Gredos, Madrid, 1.955
- LEYTON, A.C., Dinámica de las comunicaciones, ed. Anaya, Salaman-
ca, 1.972
- LIBERMAN, D., La comunicación en terapéutica psicoanalítica, ed-
Universitaria, Buenos Aires, 1.975
- LIN, N., The study of Human Communication. The Bobbs-Mewill
Co., Indianapolis, 1.973
- LIPPITT, R., "Administrator Perception and Administrative Appro-
val : A Communication Problem", en Sociatry, vol. I,
(1.947), 209-219
- LOTZ, J.B., Ontología, Herder, Barcelona, 1.964
- , Della solitudine dell'uomo, ed. Paoline, Roma, 1.964
- LOPEZ QUINTAS, A., "La antropología dialógica de F. EBNER", en Antro-
pologías del siglo XX, ed. Sígueme, Salamanca,
1.976, pp. 149-179

- LOZANO BARTOLOZZI, P., El ecosistema informativo, ed. cunsa, Navarra, 1.974
- LUYPEN, W., Fenomenología existencial, ed. Lolh6, Buenos Aires, 1.967
- LUFT, J., La interacción humana, Madrid, 1.974
- MADINIER, G., Conscience et amour, PUF, París, 1.947
- , Conscience et signification, Burrel, París, 1.956
- MAIER, N.R.F., HOFFMAN, L.R., READ, W.H., Superior, Subordinate Communication, en "Personnel Psychology", vol. 16 (1.963) 1-11
- MC.NICHOLL, A., "Comunicazione ed essere", Sapienza 1962, 9-30
- MALMBERG, B., Structural Linguistics and Human Communication, Springel, Berlín, 1.967
- MANERO, S., "Comunicación interpersonal y lo social", Rev. Fil-Madrid, 21 (1962), 31-37
- MARC. A., "Solitude et communion", Etudes, Juillet 1.936, 5-18
- , "Personne, société, communauté", RPL 52 (1954) 447-61
- MARCEL, G., Etre et avoir, Aubier, París, 1.935
- , L'homme problématique, Aubier, París, 1.955
- MARITAIN, J., "Signe et symbole", Rev. Thom. 44 (1.938), 299-330
- MARTIN SANTOS, L., Libertad, temporalidad y transferencia en el Psicoanálisis Existencial, ed. Seix Barral, Barcelona, 1.964
- MARTINEZ ALBERTOS, J.L., "La información y el control del cambio social", en Nuestro Tiempo, n. 213, Pamplona 1.972
- , La información en una sociedad industrial, ed. - Tecnos, Madrid, 1.972
- , La información en las etapas del desarrollo Económico. Instituto de Ciencias Sociales, Barcelona, 1.974
- , Aporías de la actividad informativa en la gran ciudad. Instituto de Ciencias Sociales, Barcelona, 1.974
- MAYOR SANCHEZ, J., Psicología de la Comunicación, Depart. de Psicología General. Univ. Comp. de Madrid, 1.977
- , Hacia una psicología de la comunicación humana.

- Bol. Inf. Fundac. Juan March, n. 83 Junio 1.979, 3-16
 -----, Comunicación y lenguaje. Univ. Inter. Menéndez Pelayo. Santander, 1.977
- MASULLO, A., Lezione sull'intersoggettività. I Fichte e Husserl, Lib. Scient. Ed. Napoli, 1.964
- MATSCHINSKI, P., "La parole, la pensée et le signe", ed. Phil - (1.961), 36-41
- MELH, R., ¿Quién es mi prójimo? ed. Terra Nova, Barcelona 1.966
- MERLEAU-PONTY, M., La structure du comportement, PUF, Paris, 1.942
 -----, Phénoménologie de la perception, Gallimard, -- Paris, 1.946
 -----, Sens et non sens, Nagel, Paris, 1.948
 -----, Les relations avec autrui chez l'enfant, C.D.U. Paris, 1.958
- MESEGER, P., "Hacia un conocimiento del hombre concreto", Razón y Fe, 126 (1.942) 26-36 y 226-238; ib. 127 (1.943) 132-146
- MICHAEL, D.N., "Some Long-Range Implications of Computer Technology for Human Behavior in Organizations", "American Behavioral Scientist", vol. 9 (1.966), 29-35
- MILLAN PUELLES, A., Estructura de la subjetividad, Rialp. Madrid- 1.967
- MASSIE, J.L., y otros., Informations et communications dans les entreprises et les groupes de travail, ed. - des organizations, Paris 1.967.
- MILLER, G.A., Psicología de la comunicación, ed. Paidós, Buenos Aires, 1.969
 -----, Lenguaje y comunicación, ed. Amorróstu. Buenos Aires, 1.974
- MINCO, J.L., y ROMERO, J.L., Técnicas de comunicación, ed. Marpol, Madrid, 1.975
- MOLES, A., y otros., La comunicación en la empresa, ed. Deusto, Bilbao, 1.968
 -----, La comunicación y los mass media. Diccionarios del saber moderno, ed. Mensajero, Bilbao 1975

- MOLES, A., y otros., Las imágenes, los sonidos, las señales, teorías y técnicas desde N. Wiener y C. Shannon
A M. Mc. Luhan, ed. Mensajero, Bilbao, 1.975
- MONTERO MOLINER, F., "La teoría de la significación en Husserl y Heidegger", Rev. Fil. Madrid 12 (1.953) - 393-426
- ., La presencia humana, ed. G. del Toro, Madrid, 1.971
- MONTES POZO, S., Teoría de la comunicación, ed. Universitaria, S. Salvador, 1.971
- MORAGAS, J., La expresividad humana, ed. Labor, Barcelona 1965
- MORRIS, CH., Segno, Linguaggio, comportamento, ed. Longanesi, Milano, 1.963
- MOUNIER, E., Le personalisme, PUF, París 1.965
- ., Introduction aux existentialismes, Gallimard, - París, 1.962
- MOUSTAKAS, C.E., Amor y temor en soledad, ed. Morata, Madrid, 1962
- NEDONCELLE, M., La réciprocité des consciences, Aubier, París 1.942
- ., Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Aubier, París, 1.957 (2ª ed.).
- ., Personne humaine et nature, Aubier, París, 1.963 (2ª edic.)
- NEWMAN, J.B., "A rationale for a Definition of Communication", en A.G. Smith (ed.) Communication and culture, Holt. R. and W., N.Y., 1.966 55-63
- NILSEN, T.R.F. "On defining communication", en K.K. Sereno and C.D. Mortensen (eds.). Foundations of Communication Theory. Harper and Row, N.Y. 1.970. 15-24
- NIXON RAYMOND, B., Investigaciones sobre comunicación colectiva, ed. Ciespal, Quito, 1.968
- NORMAN, A.D., El procesamiento de la información en el hombre, ed. Paidós, Buenos Aires, 1.973
- ORAISSON, M., Psicología de nuestras relaciones con los demás, ed. Mensajero, Bilbao, 1.969
- OMS., Privación de cuidados maternos. Cuadernos de Salud Pública, n. 14, Ginebra, 1.963

- ORDÓÑEZ ANDRADE, M., El rol de la comunicación en la sociedad. Madrid, 1.974
- - - - - , La planificación de la comunicación en las sociedades en cambio, Madrid, 1.975
- - - - - , La incomunicación social. Investigación de campo. Madrid, 1.974
- PANIKKER, R., "La confidencia", Rev. Fil. Madrid, 22 (1.963), 43-62
- - - - - , "Notas sobre la comunicación y el azar", en Sistema, nº 6 (1.974) 5-15
- PEI, M., Historia del lenguaje, Espasa-Calpe, Madrid, 1.955
- PERELMAN, C., "Opinions et verité", Etd. Phil. 14 (1.959), 2
- PEREZ RUIZ, G., "Filosofía del ser y filosofía de la persona", Razón y Fe, (1.965) 379-92
- PEUETZE, P.E., Self, society, existence. Human nature and dialogue in the thought of G.H. Mead and M. Buber, Harper, N.York, 1.961
- PEPIN, J., "Le problème de la communication des consciences chez Plotino et St. Agustín", MM 55 (1950) 128-48
- PETIRENA, J., "Diálogo: fenomenología y problemas", Pensamiento (1.968) 48-60
- PIAGET, J., Psicología, lógica y comunicación, ed. Nueva Misión. Buenos Aires, 1.970
- PIERCE, J.R., Símbolos, señales y ruidos. Naturaleza y proceso de la comunicación. Rev. de Occidente, Madrid, 1.962
- PIGNATARI, D., Información, lenguaje y comunicación, ed. Ciespal, Quito, 1.971
- PUCCI DI SIMONE, L., "Il problema della comunicazione", Sapienza, (1.964) 223 ss.
- PINILLOS, J.L., "Comunicación, lenguaje y pensamiento", en C. Castro Cubells y otros.
- - - - - , Doce ensayos sobre el lenguaje. Publ. Fund. J. March Rolduero, Madrid, 1.974. 139-57

- PUCCI DI SIMONE, L., "Fenomenología del encuentro", Sapz. 1.965
342-57
- PRUCHE, B., L'homme de Satre. Structures de notre époque.
Artaud, París, 1.949
- REDONDO GARCIA, E., Educación y comunicación. C.S.I.C. Madrid, 1.959
- RICARDI, R., y otros., Las comunicaciones en la empresa, ed. Deusto,
Bilbao, 1.966
- ROF CARRALLO, J., Cerebro interno y mundo emocional, ed. Labor, -
Barcelona 1.952
- ., Entre el silencio y la palabra, Aguilar, Madrid
1.960
- ., Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a
una medicina dialógica. Labor, Barcelona, 1.961
- ., Biología y Psicoanálisis, DDB, Bilbao, 1.972
- ., El hombre como encuentro, Alfaguara, Madrid, 1.973
- ., Violencia y ternura, ed. Prensa Española, Madrid,
1.974 (2ª edic.)
- ., Fronteras vivas del psicoanálisis, Karpos, Ma-
drid, 1.975
- ROGERS, C., El proceso de convertirse en persona. Mi técnica
terapéutica. Paidós, Buenos Aires, 1.975
- ROGERS, C., y MARIAN KINGET, G., Psicoterapia y relaciones humanas.
Ed. Alfaguara, Madrid, 1.968
- ., Psicoterapia centrada en el cliente.
ed. Paidós, Buenos Aires, 1.966
- ROMERO RUBIO, A., Teoría general de la información y de la comuni-
cación, ed. Pirámide, Madrid, 1.974
- ROSIELLO, L., Lingüística iluminista. Il Mulino, Bologna, 1.967
- ROSSITER, CH.M. PEARCE, N.B., Communicating Personally. The Robbs-
Merrill Co., Indianapolis, 1.975
- ROMOYER, B., "Les autres d'après Sartre, Camus et Blondel"
GM (1.950).
- RUESCH, J., y BATESON, GR., La comunicación: la matriz social de la
psiquiatría. Paidós, Buenos Aires, 1.965
- RUESCH, J., Clinical science and communication Theory, en Se-
miotic Approaches to Human Relations-Mouton, The
Hague, 1.972 487-502

- REYES, A., "Hermes o la comunicación humana", Rev. Fil. y Letras, México (1.941)
- SANABRIA MARTIN, F., Estudios sobre comunicación, ed. Editora Nacional, Madrid, 1.975
- SARANO, J., La soledad humana, ed. Sígueme, Salamanca, 1.970
- SARTRE, J.P., L'être et le néant, Gallimard, París, 1.955 (48ª ed.)
- , L'existencialisme est un humanisme, Nagel, París, 1.948.
- SCHELLER, M., Nature et formes de la sympathie, Payot, París, 1.949
- SCHERER, A., Le problème de la communication dans la philosophie contemporaine, París, 1.968
- SCHRAMM, W., La ciencia de la comunicación humana, ed. Robles, - México, 1.970
- SCELZI, U., "L'io sperimentale", Fil. e Vita, Torino (1.966) 36-65
- , "L'io filosofico", ib. (1.967) 12-35
- SIEWERTH, G., Ontologie du Langage, DDB, París, 1.958
- SICHES, A.K., "Fenomenología de las relaciones interhumanas", Rev. Mex. de Sociología, n° 4.
- SILVERSTEIN, A., Human Communication : Theoretical explorations, Lawrence Erlbaum Assoc. Hillsdale, N. Jersey 1.974
- SMITH, A.G., Comunicación y cultura, I. (Teoría de la comunicación humana), ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1.969
- SOMENZI, V., "Uomini e macchini", Fil. e Vita, Torino, 1.967, 15-29
- SPITZ, R., El primer año en la vida del niño, Paidós, Buenos Aires, 1.97
- , No y Si. Sobre la génesis de la comunicación humana, Paidós, Buenos Aires, 1.972
- STIEGLITZ, H., "Barriers to Communication", en Management Record, vol. 20 (1.958), 2-5
- STEWART, D.M., Psicología de la comunicación, Teoría y análisis, Paidós, Buenos Aires, 1.973 (2ª edic.)
- STOEZEL, J., Psychologie Sociale, Flammarion, París, 1.963
- TESTA, A., "Structura dialogica del linguaggio", Il Dialogo, n°1 1.21

- TODOLI, J., Curso de medios de comunicación Social : 1.- La comunicación. 2.- Medios de comunicación, ed. Paulinas, - Madrid, 1.974
- TERROU, F., La Información, ed. Oikos-Tau, Barcelona, 1.970
- THAYER, L., Communication and communications Systems, in organization management and interpersonal relations. R. Irwin, Homewood, Ill, 1.968 (Trad. españ.) Barcelona, ed. Península. 1.975.
- THIBAUT-LAULAN, A.M. y otros, Imagen y comunicación, ed. Fernando Torres, Valencia, 1.973
- , El lenguaje de la imagen, Marova, - Madrid, 1.973
- TOMATIC, A.A., La liberation d'Edipe ou de la communication intra-uterine au langage humain, Les Editions E.S.P. Paris, 1975
- TRICAUD, F., "Verité, langage, tradition, structure", Lum. et Vie 88, (1.968).
- ULLMAN, S., Semántica, introducción a la ciencia del significado. Aguilar, Madrid, 1.970
- VALERIANI, A., Il nostro corpo come comunicazione. Scuola, Brescia, 1.967
- VAZQUEZ MONTALBAN, M., Informe sobre la información, ed. Fontanella, Barcelona, 1.973 (3ª edic.)
- VAN BOL, J.M., L'information, clé pour un monde responsable, ed. Art. Vie, Esprit, Bruxelles, 1.974
- VAN KAAM, A., Encuentro e integración. ed. Sígueme, Salamanca, 1.969
- VERON E., y otros, Lenguaje y comunicación social, ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1.969
- , Comunicación y neurosis, Editorial del Instituto, Buenos Aires, 1.973
- , Conducta, estructura y comunicación, ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1.973
- VIGNOLO, A., Hacia una sociología de la comunicación, ed. Labor, Lima, 1.973
- VON BALTHASAR, U., Phénoménologie de la vérité. Beauchesne, Paris, 1952
- WATZLAWICK, D., y otros, Teoría de la comunicación humana. Interacciones patológicas y paradojas, ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1.971

- WOLFF, C., Psicología del gesto, ed. Luis Miracle, Barcelona, 1.966.
- WRIGHT, Ch. R., Comunicación de masas, ed. Paidós, Buenos Aires, 1.972 (3ª ed.).
- XIFRA HERAS, J., La información. Análisis de una libertad frustrada, ed. Hispano Europea, Barcelona, 1.972
- XIRAU, R., Palabra y silencio, ed. siglo XXI, Madrid, 1.968
- YARCE, J., La comunicación personal, ed. de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1.971
- YERRO BELMONTE, M., Información y comunicación en la sociedad actual, ed. Dopesa, Barcelona, 1.970
- ZUBIRI, X., "El hombre, realidad personal", Rev. de Occidente 1 (1.963) 5-29

oooooooo000000oooooooo

